ALTROVE

ANNO 2018

SISSC

Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

ALTROVE è una rivista che parla di stati di coscienza e di stati modificati di coscienza. Affronta, cioè, uno dei campi più discussi e fraintesi della nostra esistenza in quanto esseri umani. Le manifestazioni che chiamiamo "Stati Alterati di Coscienza" comprendono sì gli stati mentali prodotti da sostanze psicoattive chimiche e vegetali, ma anche tutta una serie di fenomeni molto vari quali l'estasi, la trance, la possessione, la meditazione.
L'antropologia, la botanica, l'etnologia, la neurologia concorrono, come discipline e campi di ricerca, a fare luce su un aspetto dell'esperienza umana che accompagna l'uomo dalla sua preistoria e che, guardando alla continua scoperta ed ampia diffusione di sostanze, è ben lontana dall'essersi conclusa.

ALTROVE

SISSC
Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

Anno 2018

ALTROVE

ANNO 2018

SISSC
Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

INDICE

ALLUCINOGENI NEL MONDO GRECO. NUOVE ACQUISIZIONI: IL CULTO DI TROFONIO

Gilberto Camilla
Direttore Scientifico «Altrove»

L'associazione fra droghe ed esperienza religiosa è talmente stretta da non aver bisogno di ulteriori esempi: nei tempi più antichi non c'era molta differenza fra tradizioni, miti, religione e uso di sostanze, principalmente psichedeliche.

E questo anche nel nostro universo culturale.

Gli oracoli panellenici, il culto di Dioniso con i suoi seguaci preda della mania, l'iniziazione ai Misteri Eleusini e di Samotracia, una sconfinata letteratura mitologica che può essere compresa appieno solo se vista attraverso il simbolismo botanico, come Ruck e il sottoscritto hanno cercato di dimostrare in un recente libro (Camilla & Ruck, 2017) non sono che esempi di questo rapporto.

Ora un altro elemento da inserire nel simbolismo complessivo. Guardando a leggende, miti, favole, storia, infinite sono le apparizioni del motivo della grotta, che se non è sacra è legata sempre al soprannaturale non si contano. Anche se indubbiamente la grotta rappresentò la prima abitazione dell'uomo e spesso venne in seguito conservata come luogo di sepoltura e finalmente considerata come "casa degli dei", in molte grotte sacre greche questa successione non è proponibile: molte grotte sono assolutamente inadeguate a fungere da abitazione a causa dell'umidità e del freddo, e molte sono troppo lontane dagli insediamenti per servire come luoghi di sepoltura. Sembra allora

evidente che nelle grotte l'uomo greco cercasse l'incontro con il divino, soprattutto in quelle grotte situate in siti difficilmente accessibili, oscuri, inquietanti.

Non è il caso di fare un elenco di tutte queste grotte sacre, anche perché sarebbe infinito: nella sola Creta minoica se ne contano una quindicina, e altrettante sono da considerarsi con ogni probabilità analoghe.

Tutto questo ci pone di fronte a due elementi spesso sottovalutati. Il primo è l'importanza delle grotte e delle caverne collegate sia ai riti oracolari sia alle esperienze religiose; secondo lo stretto rapporto che esisteva fra questi e la trance.

In breve ne ricordiamo alcune che più di altre ci servono come esempi dello stretto rapporto fra antri e simbolismo enteogenico.

Figura 1. Eleusi, la grotta di Ade *(Plutonion)*

La prima grotta ci porta direttamente ad Eleusi, luogo dei più importanti culti misterici dell'antichità. Lungo la Via Sacra che porta al Telesterion dove avveniva l'iniziazione, a lato dei Piccoli Propilei, troviamo una piccola fenditura nella roccia, la Grotta

dell'Ade, o *Ploutonion*, attraverso la quale il mito vuole che Ade, signore degli Inferi, trascinasse Persefone nell'Oltretomba, e dalla quale la figlia di Demetra facesse ritorno nel regno dei vivi. Poco dopo aver bevuto la pozione, gli iniziandi vedevano una luce abbagliante, e, secondo le testimonianze di molti poeti, tra cui Pindaro, il mondo intero esplodeva e dalla grotta Persefone faceva ritorno sulla terra.

L'accesso al santuario vero e proprio avveniva attraverso i Grandi Propilei, simili a quelli dell'Acropoli di Atene. All'angolo dei Grandi Propilei è ancora visibile il Pozzo di Callicoro, presso il quale il mito vuole abbia sostato Demetra e abbiano danzato le vergini di Eleusi nel vano tentativo di rincuorarla.

Figura 2. Eleusi, il Pozzo di Callicoro

Abbiamo poi uno dei luoghi più simbolici della Grecia minoica, quella che conosciamo come la "cisterna di Micene". Costruita intorno al 1300 a.C. per approvvigionare d'acqua la città, era in origine sede della fonte Perseia, luogo dove stando alle tradizioni mitiche, Perseo raccolse un fungo e "ne provò piacere".

Figura 3. Micene, l'ingresso alla Cisterna, un tempo sede della Fonte Perseia

Per non parlare della grotta coricia, situata alle falde del Parnaso che sovrasta Delphi. Dalla rupe orientale scaturisce la fonte Castalia che si versava in una vasca scavata davanti al tempio dell'Oracolo di Apollo affinché chi intendeva entrare nel tempio potesse purificarsi.

Nella rupe occidentale dell'acrocoro si trovava proprio la grotta o antro coricio, sacra a Pan e alle Ninfe. I miti narrano che fosse anche l'abitazione del mostro Tifone o Tifeo, il cui nome significa "fumo stupefacente", che volle contendere a Zeus il comando del mondo e per questo, privato dei tendini delle mani e dei piedi, fu gettato nell'antro.

Ma la grotta era anche considerata un ingresso all'Altro Mondo e un passaggio per la Patria originale di Apollo, presso gli Iperborei, oltre il vento del nord. Nei tempi più antichi, era anche sede di un Oracolo, pronunciato da tre sorelle alate dopo il consumo di miele

probabilmente psicoattivo. Erano chiamate “api”, appellativo che si conservò nell’era classica per le sacerdotesse dell’oracolo, anche dopo il trasferimento dell’oracolo nel santuario di Delphi.

E infine la “grotta di Euripide”, caverna sotterranea a circa 47 metri di profondità composta da dieci piccole stanze, sulla collina che domina il Golfo di Salonico, sull’isola greca di Salamina, Gli scavi eseguiti negli anni '90 hanno portato alla luce monete, oggetti di culto e un vaso con inciso il nome "Euripide", a conferma del fatto che il grande Autore si rifugiasse nella grotta per scopi non ben definiti. Si pensa gli servisse per rilassarsi, concentrarsi e scrivere alcune delle sue famose opere, ma forse, anche in considerazione che Euripide era un iniziato ai Misteri Dionisiaci, e che quindi potremmo dire “la sapeva lunga”, nel rifugio ci andava a fare ben altro, anche se probabilmente in quella grotta traeva ispirazione per le sue tragedie, quelle più “visionarie”.

Poco si è indagato, e ormai è quasi dimenticato, un culto oracolare fra i più antichi e celeberrimi di tutta l’antichità: la grotta di Trofonio, l'oracolo più prestigioso nell'interpretazione dei sogni fino al tardo periodo romano, sopravvivendo a lungo alla crisi del paganesimo. La fama sussiste, tanto che l'immagine dell'antro o del dio appare nei libri di magia, di divinazione.

La figura di Trofonio è difficilmente identificabile, e sono poche le antologie di mitologia greca che ne parlano in modo approfondito, anche Graves nella sua colossale opera *I Miti Greci* si mantiene molto superficiale. Alcune tradizioni lo vogliono un eroe, altre una sorta di delinquentucolo, altre ancora figlio di Apollo, ma la versione più comune, quella trasmessaci anche da Pausania, lo vuole figlio di Eginio re degli Orcomeni e gemello di Agamede. Con il fratello Trofonio mise la prima pietra sulle fondamenta del tempio di Apollo a Delphi, fondamenta gettate dal dio stesso.

Per la sua abilità nel costruire il Tempio di Apollo, fu incaricato dal re Hyrieus di costruire un edificio dove custodire le ricchezze reali, opera che lui eseguì aprendo anche un passaggio segreto il quale sarebbe tornato utile per rubare il tesoro. Hyrieus, mentre stavano rubando, se ne accorse e tese loro un'imboscata riuscendo a catturare Agamede. Trofonio, non potendo liberare il fratello e non volendo rischiare di essere riconosciuto per la somiglianza con lui, gli tagliò la testa per portarla via con sé, ma fu subito inghiottito dalle viscere della terra forse per punizione o forse accidentalmente. Il suolo si aprì sotto i suoi piedi, e Trofonio divenne una pura e sola voce, dotata da Apollo di spirito profetico.

Figura 4. Livadia (l'antica Lebadeia), resti del tempio di Trofonio

Fu un semidio al quale venne innalzato un tempio che divenne il più famoso tra quelli nei quali s'interpretavano i sogni. La sua sede fu dove il mito vuole sia sprofondato, nei pressi di Lebadeia (l'attuale Livadia), sulla strada che da Corinto porta a Delphi, sulle rive del fiume Herkyna (affluente del più famoso Cefiso) al fondo di una stretta gola montana; tra i monti che circondano la zona si

possono ricordare il Parnaso, l'Elicona e il Citerone, tutti monti sacri e sede di divinità estatiche.

L'antro di Trofonio non è mai stato localizzato con esattezza, ma si pensa fosse situato sotto le cascatelle del fiume Hercyna, nelle profondità della collina in cui si trova bosco sacro.

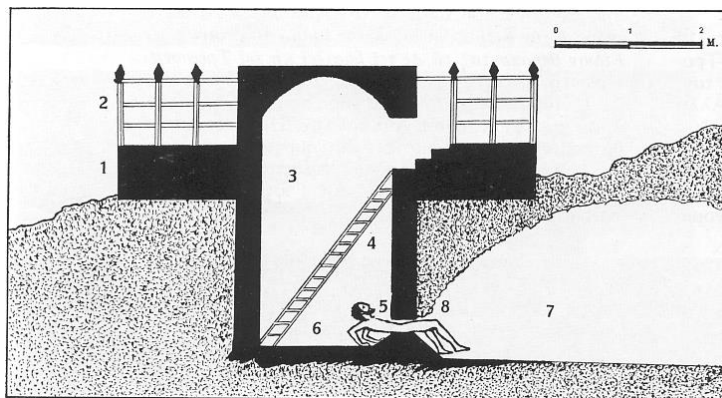



Figura 5. Ricostruzione teorica dell'antro di Trofonio e del passaggio alla "caverna oracolare"

Sulla collina ancora oggi sono visibili i resti del Tempio che avrebbe dovuto essere dedicato a Zeus Basileus, ma che, come narra Pausania, non fu mai completato.

Narrano i miti che quando la Beozia fu colpita da una grande siccità, gli abitanti si recarono a consultare l'oracolo di Delfi. Il responso fu che la siccità sarebbe cessata, solamente se avessero consacrato a Trofonio un antro che si trovava nella foresta di Lebadeia. Questo era il luogo dove il leggendario architetto era scomparso ingoiato dalla terra. Da allora esso cominciò ad emettere vaticini, divenendo così una delle caverne oracolari più celebri di tutta l'Ellade.

La fama dell’oracolo di Trofonio era già enorme nel VI secolo a.C. e colpì così tanto Pausania (II secolo d.C.) da indurlo a visitare di persona il luogo e a sottoporsi al rituale.

Anche se Pausania non ci rivela cosa succedesse esattamente nel buco più recondito e segreto del Santuario, per tutto il resto, preparazione compresa, è molto esplicito.

Così sappiamo che chi voleva consultare l’oracolo veniva innanzi tutto condotto di notte al fiume Hercyna, sacro ad Asclepio-Trofonio e a Igea-Hercyna, rispettivamente numi tutelari della medicina e della salute. Giunto al fiume, il devoto veniva lavato e unto con olio (come si faceva con i cadaveri prima della sepoltura), e poi accompagnato dai sacerdoti a due sorgenti: alla prima egli beve l'acqua dell'Oblio (Lete), per dimenticare "tutto ciò che ha pensato sino ad allora'; alla seconda, l'acqua della Memoria (Mnemosine), per ricordare ciò di cui farà esperienza una volta sceso.

Sappiamo comunque che l’esperienza era terribile: un seguito di vestiboli sotterranei e di grotte conduceva all'entrata di una spaventosa caverna, che si apriva come un’oscura cavità, fredda e senza fine; il consultante vi discendeva tramite una scala che portava a un altro cunicolo con un'apertura molto stretta in cui egli si introduceva a fatica, i piedi in avanti, scivolando così precipitosamente fino in fondo all'antro. Scrive Pausania che è come se il corpo venisse risucchiato all’interno, come se un fiume lo trascinasse nel suo gorgo. Da questo momento egli viene istruito sul proprio futuro; ma non tutti lo sono allo stesso modo: "alcuni odono, altri vedono".

Al ritorno, veniva fatto risalire assai velocemente, la testa in giù e i piedi in alto, grazie a un sofisticato utilizzo di carrucole e corde.

Chi giungeva al cospetto di Trofonio, risalendo, a causa di tremende allucinazioni visive e uditive perdeva la capacità di ridere.

Quando uno è ritornato su da Trofonio, di nuovo i sacerdoti lo ricevono e lo pongono a sedere sul seggio detto di Mnemosine situato non molto lontano dal sacro recesso. Messolo a sedere lì, gli chiedono che cosa abbia veduto e che cosa abbia saputo, e apprese le risposte lo consegnano definitivamente ai parenti. «Questi se lo caricano addosso e, mentre ancora è in preda al terrore e ugualmente incapace di riconoscere se stesso e il prossimo suo, lo trasportano in quella cappella ove anche prima aveva dimorato. In seguito, però, riacquisterà tutti i suoi sentimenti non meno di prima gli tornerà la facoltà di ridere…» (Pausania, *Descrizione della Grecia*. Libro IX; 39).

Si narra che alcuni non rivedevano più la luce del giorno, altri rimanevano talmente terrorizzati dall'esperienza da rimanere traumatizzati per tutta la vita. Non a caso di persona gravemente depressa si diceva che "avesse consultato l'oracolo di Trofonio".

Tra le visioni più comuni troviamo la sensazione di un tocco leggero che sfiorava il capo, a cui seguiva la sensazione che le ossa del cranio si dissolvessero, dando così modo all'anima di uscire dal corpo liberamente. Si aveva poi l'impressione che l'anima liberata dal corpo fosse divenuta simile ad una vela gonfiata dal vento. A questo, seguiva la visione della danza delle sfere, accompagnata dalla loro armonia inenarrabile.

Il movimento delle sfere è descritto come il muoversi di una spirale cosmica, al disotto della quale si scorgeva un abisso tormentoso e perennemente privo di pace, dal quale giungevano urla disperate e gemiti di animali sofferenti. A parte il baratro terrificante, dal punto in cui il consultante si trovava era possibile scorgere una parte del regno della potente Persefone. Da lì si aveva

la visione dello Stige, le cui acque separano il mondo delle tenebre da quello della luce.

Fin qui il mito e il rito.

La domanda che dobbiamo porci a questo punto è: anche nel culto di Trofonio, come in molti altri culti greci (Camilla & Ruck, 2017), erano presenti piante allucinogene?

E la risposta è sì. Le piante coinvolte nel culto di Trofonio dovevano essere addirittura due, ben distinte fra loro. Un narcotico dissociativo e un potente allucinogeno, con ogni probabilità un delirogeno della Famiglia delle Solanacee tropaniche. Il primo ovviamente per "dimenticare" la vita precedente e il secondo per "ricordare" l'esperienza.

Platone nel libro X del suo *Repubblica* ci narra il mito di Er, disceso nell'Oltretomba per conoscere i misteri della reincarnazione delle anime; la discesa avviene tramite le acque del fiume Lete. Anche nell'Orfismo si raccomanda agli Iniziati giunti nell'Aldilà di non bere l'acqua che induce l'oblio ma di cercare di far tesoro del proprio passato per conseguire un superiore livello di saggezza.

Molti altri sono i passi nella letteratura greca che fanno riferimento a non meglio specificate "piante dell'oblio". Tra i più famosi sono da ricordare il *nepenthe* descritto da Omero e la pianta che dona "un sonno che reca l'oblio" a cui fa cenno Virgilio nelle sue *Georgiche*.

Figura 6. Statuette votive provenienti da Gazi (Creta). Al centro la "dea dell'oppio"

È più che probabile che dietro queste piante si nascondesse il papavero da oppio (*Papaver somniferum*) o altri papaveri narcotici (ad esempio il *Papaver setigerum*) piante coltivate dall'uomo fin dal Neolitico per scopi medici, religiosi e ricreazionali.
Il ruolo dell'oppio nella Creta minoica è confermato dalla famosa statuetta chiamata "dea dei papaveri", proveniente da Gazi e risalente al 1400-1100 a.C.

Ma anche da altri reperti come il vaso ritrovato nel corso degli scavi sotto l'Agora di Atene, in cui sono visibili due uccelli ai lati di una ruota i cui raggi sono capsule d'oppio.

E ancora, una spilla rinvenuta in una tomba a Mouliana che riproduce in maniera esplicita la capsula del papavero, peraltro molto simile alle tante rinvenute a Tirinto, Argo e Micene, oltre che in tutto il Bacino anatolico. O gli orecchini rinvenuti a Corinto i cui pendagli ricordano troppo le capsule suddette per essere una mera coincidenza.

O come il coperchio di un vaso funebre minoico rinvenuto a Pachyammos (Cipro), molto simile ad un altro vaso minoico.

E ancora, tra i molti oggetti rinvenuti all'interno della città di Micene, c'è un anello del XV secolo a.C. che raffigura una probabile scena di culto femminile in cui tre sacerdotesse offrono ad una dea dei fiori, tra i quali riconoscibilissimi tre capsule di papavero.

Ma c'era un'altra pianta in grado di produrre più o meno gli stessi effetti: tutti conoscono l'episodio narrato da Omero quando descrive il mitico popolo dei *Lotophagoi* (Lotofagi) il cui paese natio dovrebbe esser localizzato sulle coste dell'attuale Libia. Nel Libro IX dell'*Odissea* Omero narra di come Ulisse approdò presso questo popolo in seguito ad una tempesta di nove giorni, accolto ospitalmente dai Lotofagi. Questi avevano come loro unico alimento un "florido germoglio" (Iliade, IX 109) che fece perdere la memoria ai compagni di Ulisse e dovettero essere imbarcati a forza perché non dimenticassero la patria e volessero fermarsi in quella terra. Il nome del popolo è un riferimento, per nulla mascherato, al loto.

Anche Erodoto parla di un popolo della costa africana che utilizzava una non ben precisata "pianta di loto".

Molto probabilmente il termine loto nell'antichità era un nome generico per indicare sia il loto propriamente detto (*Nelumbo nucifera*) che le ninfee (genere *Nymphaea*), tutte piante acquatiche che dividono i componenti psicoattivi.

Figura 7. Fiore di *Nymphoea candida*

Le *Nymphaecae* sono una famiglia cosmopolita di tre generi e una quarantina di specie di piante acquatiche perenni, mentre il Nelumbo è spesso considerato un genere a parte. Tre sono le specie che

nel passato vennero probabilmente impiegate come droghe sacre: la *Nymphae caerulea* (o ninfea blu), la *Nymphae ampla* (o ninfea bianca) e il *Nelumbo nucifera*, il loto propriamente detto. Da queste piante sono stati isolati una ventina di alcaloidi appartenenti ai gruppi della chinolizidina, della benzisochilina e dell'aporfina, che differisce dalla più famosa apomorfina in soli due gruppi idrossilici.

> Vidi minuscole luci bianche con occhi ovunque, e spiriti con fattezze umanoidi bianchi e neri (…). Queste minuscole luci con occhi e gli spiriti umanoidi non mi spaventavano, finché non le sentii parlare. Difficile spiegare, ma le loro voci sembravano umane ma non le percepivo come voci umane. Sembravano penetrarmi nella testa come si aprissero un passaggio. Dopo alcuni mesi di uso costante sentii battere alla porta, battere contro lo scarico del bagno e battere sui muri. Di solito era un colpo solo, ma a volte tre colpi in successione. Gli spiriti umanoidi neri incominciarono a scagliarmi addosso una strana energia elettrica. A questo punto incominciai ad aver paura perché mi sentivo attaccato internamente da questa energia pesante. Non riesco a spiegare a parole come ci si sente con questa strana energia dentro il corpo, ma usavano forze diverse. Gli spiriti bianchi non mi hanno mai colpito con l'energia elettrica, ma non mi fidavo neppure di loro. Facevo fatica ad addormentarmi perché quando mi coricavo sentivo le voci giungere da ogni parte. Vedevo gli spiriti umanoidi bianchi e neri sulle pareti, anche ad occhi chiusi. Indipendentemente dalla mia posizione nel letto. Ero tranquillo solo quando dormivo, ma anche i miei sogni divennero troppo reali. Decisi allora di smetterla con la ninfea blu, perché mi ha aperto la porta sul nulla, ma così inquietante [Anonimo, dal sito www.erowid.org].

La seconda pianta (la fonte di Mnemosine) doveva essere, al di là di ogni ragionevole dubbio, una Solanacea psicoattiva, genere di piante diffuse sia nel Vecchio che nel Nuovo Mondo ed usate fin dai tempi più antichi sia nello sciamanismo che nella stregoneria per la ricerca visionaria, sia in Europa che in Asia, in Africa come nelle Americhe.

Le *Solanacee* psicoattive contengono quantità variabili di *atropina* e altri alcaloidi tropanici, quali la *scopolamina* e la *iosciamina*, alcaloidi ad azione allucinatoria e tutte utilizzabili senza particolari e difficoltose manipolazioni.

Una caratteristica importante dell'*atropina*, ad esempio, è che essa è assorbibile anche attraverso la pelle, e ancora nella fitoterapia moderna non è raro osservare effetti tossici causati da impiastri di *Belladonna*.

L'azione di questi alcaloidi è molto violenta, causando uno stato delirogeno intenso: forte eccitazione psico-motoria con offuscamento della coscienza già a dosi molto basse: il soggetto intossicato prova una voglia sfrenata di muoversi, saltare, correre, restandone però impedito da forti vertigini, tremiti agli arti e da un'andatura vacillante. Le allucinazioni sono intense e violente, poco piacevoli anche per la sofferenza fisica che le accompagnano. Spesso le allucinazioni sono anche accompagnate dalla momentanea perdita di vista, udito e tatto.

Dopo questa prima fase subentra stanchezza, torpore e sonnolenza: se la dose è troppo alta si verifica uno stato comatoso, con temperatura corporea molto elevata e polso debole e irregolare. Al coma può seguire il decesso per paralisi cardio-respiratoria.

La *scopolamina* sembra essere ancora più tossica dell'atropina, anche se in sé stessa non sembra essere così marcatamente allucinogena. Però già a dosaggi inferiori al milligrammo si avvertono sintomi di esaltazione psichica e di confusione torporosa: diventa difficile tenere aperti gli occhi e la vista diventa confusa, con prevalenza di visioni di cerchi neri su sfondo argentato. Se la dose è troppo alta, il soggetto cade in un sonno profondo popolato da incubi, sia visivi che olfattivi.

L'overdose con gli alcaloidi tropanici è molto pericolosa, e produce una forte riduzione della secrezione ghiandolare, una difficoltà nella deglutizione ma soprattutto ipetensione, diminuzione della sudorazione ed ipertermia (fino a 42°), coma e morte.

Più specificamente la seconda pianta di Trofonio doveva essere o una *Datura* o il giusquiamo.

Il genere *Datura* ha una lunga storia, sia nel Vecchio Mondo che nelle Americhe come pianta sacra e utilizzato per scopi allucinogeni, anche se dovrebbe più correttamente essere classificato come delirogeno. Sono piante chiamate con una varietà di appellativi che suggeriscono le proprietà psicotrope della pianta: Seme del Diavolo, Tromba del Diavolo, Mela pazza, Mela del Diavolo, Tromba di Gabriele, ecc.

Figura 8. Datura fastuosa (metel)

Louis Lewin, padre della moderna psicofarmacologia, imputava allo stramonio anche un episodio accaduto nel I secolo d.C. all'esercito romano e riportato anche da Plutarco:

> Negli anni 37 e 38 Antonio era partito in guerra contro i Pardi, che in Oriente formavano una diga insuperabile all'appetito di dominio dei Romani. Come vari altri prima di lui, non solo non otteneva contro di essi alcun vantaggio, ma quasi ogni giorno essi gli infliggevano delle umiliazioni. La ritirata delle sue truppe era miserabile. Gli alimenti mancavano: i soldati dovevano ricorrere alle erbe e alle radici ch'essi non conoscevano e la cui commestibilità dovevano sperimentare volta per volta. In questo modo incontrarono un'erba, che provocava prima l'uscita dai sensi e poi la morte. Chi ne aveva mangiato perdeva il ricordo di ciò che aveva fatto fin allora e non riconosceva più nulla. Non faceva più altro che continuare a rivoltare ogni sasso che trovava, come se fosse un'impresa molto seria. Si vedeva un campo, nel quale i soldati non facevano altro [L. Lewin, *Die Gifte in der Weltgeschichte*, 1920:4].

O forse più verosimilmente ancora, il giusquiamo. Il genere giusquiamo comprende circa 20 specie di cui quelle più importante sono lo *Hyoscyamus.niger* e lo *Hyoscyamus albus*

Che le proprietà psicoattive del giusquiamo fossero conosciute fin dai tempi più antichi ci viene confermato dal termine con cui in Grecia veniva chiamato: *apollinaris*, ed è molto probabile che fosse proprio questa in origine la pianta responsabile dell'estasi profetica e visionaria delle sacerdotesse di Delphi.

Da solo, o mescolato con altre erbe anch'esse a loro volta psicoattive, i semi di giusquiamo erano bruciati, e dai fumi che ne

scaturivano le sacerdotesse si inebriavano e parlavano per bocca di Apollo (della pianta di Apollo, *apollinaris*) le loro parole, deliranti e confuse, quando non comprensibili, venivano interpretate da un assistente.

Figura 9. Hyoschiamus albus

Gustav Schenk sperimentò l'inalazione dei fumi prodotti dalla combustione dei semi di giusquiamo e pubblicò il suo esperimento nel libro del 1955 *The Book of Poison*.

«Mi si strinsero i denti e una rabbia vertiginosa s'impossessò di me. So che tremavo dal terrore, ma so anche che ero pervaso da un peculiare senso di benessere, collegata alla pazza sensazione che i piedi mi stavano diventando più leggeri, espandendosi e liberandosi dal corpo (questa sensazione di graduale dissoluzione del corpo è tipica dell'avvelenamento da giusquiamo). Ogni parte del mio corpo sembrava andarsene per conto suo. La testa cresceva

indipendente, più grande, e la paura che potesse staccarsi s'impadronì di me. Nello stesso istante provai un'intossicante sensazione di volare. La spaventosa certezza che la mia fine fosse vicina a causa della dissoluzione del mio corpo era controbilanciata da una gioia animale per il fatto di volare. Mi librai in volo dove le mie allucinazioni –le nuvole, il cielo che si abbassava, mandrie di bestiame, foglie che cadevano e che non assomigliavano più alle normali foglie, nastri ondeggianti di vapore e fiumi di metallo liquido- stavano turbinando».

Molti anni fa raccolsi la testimonianza di un giovane psiconauta che si avventurò nell'esperienza con lo stramonio, esperienza da lui stesso definita "terribile". La testimonianza è già stata riportata in altri lavori (Camilla, 1982; 2003), ma vale la pena riprenderla ancora una volta, anche per le analogie che sembrerebbero emergere dalle visioni che Pausania descriveva avvenire nell'antro di Trofonio.

Il soggetto preparò insieme ad altri amici un decotto con le foglie dello stramonio, e un'ora dopo incominciò ad avvertire forti dolori addominali, con nausea e mal di testa. Quasi contemporaneamente a questi primi effetti, il soggetto fu colto da una forte agitazione accompagnata da «…paranoia, avevo una paura folle di stare male. Non riuscivo più a camminare, avevo le gambe come bloccate, come fossero pezzi di legno (…). Avevo caldo, mi sentivo la faccia bruciare, soprattutto le orecchie. La bocca mi era diventata secca, non avevo più saliva» [Camilla, 1982:154].

Poco dopo incominciarono le allucinazioni, dapprima sotto forma di alterazioni visive, ma presto con connotazioni nettamente psicotiche: il soggetto perse completamente la cognizione del

tempo e cadde in uno stato di dissociazione con la realtà circostante e in preda ad allucinazioni molto reali e spaventose:

> Credevo di essere in compagnia di un uomo, lo vedevo reale quanto me, seduto al mio fianco. Gli rivolgevo delle domande e lui mi rispondeva. Poi era lui a chiedermi qualcosa e io a rispondergli. Accanto a me però non c'era nessuno. Stavo parlando a me stesso. Guardavo fuori dal balcone: i palazzi diventavano un qualcosa di mostruoso: si allungavano, si allargavano, si restringevano, si ingrandivano. Le finestre sembravano maschere orribili e mi ridevano dietro.
>
> Ad un certo punti nella stanza udii il latrato di un cane che mi stava osservando (in realtà non c'era nessun cane, n.d.A.). Si avvicinava mostrandomi i denti; era enorme, sembrava un alano, ma la testa era molto più grande, il corpo stretto e magro. Improvvisamente il cane mi si avventò contro e mi sbranò. Un amico mi prese il polso per guardare l'ora e io sentii i denti del cane entrarmi nel braccio, dilaniarmi la carne.
>
> Sentivo rumori dappertutto, anche l'appoggiare una mano sul tavolo diventava un boato immenso. Avevo paura di tutto, sentivo rumori anche quando non c'erano, mi aspettavo che da un momento all'altro la porta si aprisse ed entrasse qualcuno [Camilla, 1982:155].

BIBLIOGRAFIA

BURKERT W. 1984 *I Greci* (due volumi), Jaca Book, Milano.

BURKERT W. 1987 *Antichi culti misterici*, Laterza, Roma-Bari.

CAMILLA G. 1982 *Allucinogeni vegetali. Culto antico e moderno uso ricreazionale*. Bertani, Verona.

CAMILLA G. 1997 "Miti e credenze enteogeniche nell'antica Grecia", *Altrove* n° 4: 29-41.

CAMILLA G. 1999a "Estasi e follia nell'antica Grecia", *L'Età dell'Acquario,* n° 115: 39-43.

CAMILLA G. 2003 *Le Piante Sacre. Allucinogeni di origine vegetale*, Nautilus Editore, Torino.

CAMILLA G. 2012 "Le piante sacre nel mondo classico e nella stregoneria europea", *Elixir* n° 10: 7-13.

CAMILLA G. 2013 *Chi era Dioniso?*, SISSC/Arcoiris, Torino-Salerno.

CAMILLA G. & M. CENTINI 2006 *Sciamanismo e stregoneria*, Ananke, Torino.

CAMILLA G. & F. PERRICELLI 2013 "Il miele della conoscenza. Nuove ipotesi sulla pratica dei Misteria", *Elixir* n° 11: 6-14.

CAMILLA G. & C.A.P. RUCK, 2017. *Allucinogeni sacri nel Mondo Antico. Mitologia ierobotanica*. Nautilus Editore, Torino.

GRAVES R. 1957-1960 *Food for Centaurs,* Doubleday, Garden City.

GRAVES R. 1979 *I miti greci*, Longanesi, Milano.

GRAVES R. 1992 *La Dea Bianca,* Adelphi, Milano.

HILLMAN D.C.A. 2008 *The Chemical Muse. Drug Use and the Roots of Western Civilization*, Thomas Dunne Books.

LEWIN L. 1981 *Phantastika*, Savelli Editore, Roma. Edizione originale 1927.

RUCK C.A.P. 1975 "Euripides' Mother: Vegetables and the Phallos in Aristophanes", *Arion* (n.s.) vol. 2 (1):13-57.

RUCK C.A.P. 1976a "Duality and the Madness of Heracles", *Arethusa* n° 0/1: 53-75.

RUCK C.A.P. 1976b "On the Sacred Names of Iamos and Ion: Ethnobotanical Referents in the Hero's Parentage", *The Classical Journal*, vol. 71:235-252.

DISPOSITIVO E SOCIETÀ MONOFASICHE.
Riflessioni politiche sugli SNOC

Fulvio Gosso
Vicepresidente SISSC

Nei primi anni settanta il filosofo francese Michel Foucault scrive "La volontà di sapere", è un testo sulla sessualità e sul discorso sulla stessa. Nel libro introduce il concetto di *Dispositivo* e attualizza quello già noto di *Biopolitica*.

Il sesso diventa dunque il terreno attraverso cui Foucault fa saltare la teoria classica del potere (giuridico-discorsiva). Questa è sostituita da una analitica: una nuova griglia di interpretazione storica che riesce a non trascurare gli elementi affermativi del potere. Elementi che non rientrano nella logica della legge e del diritto e che il potere è costretto a dissimulare per poter esistere e per continuare ad alimentarsi. Il segreto è essenziale. È ciò che concede al potere quel carattere di seduzione che lo rende accettabile. Come sarebbe facile opporsi a un potere che dice solo di no... analizzare dunque la formazione di un certo tipo di sapere sul sesso non in termini di repressione o di legge, ma di potere.

In quest'ottica, la sessualità illecita, o contro natura, diventa la discriminante adatta a patologizzare quegli individui i cui comportamenti non assicuravano la conformità sociale, dando così vita a varie figure come quella della donna isterica, acida o nervosa che non era sposata e non aveva figli; l'uomo perverso che si dilettava in piaceri nocivi e contrari; il bambino masturbatore che assumeva comportamenti sessuali strani e che pertanto bisognava educare e controllare. Detto ciò, nell'ottica di Foucault si comprende che il corpo è individuato come costrutto socio-culturale, «un'entità complessa inscritta all'interno di una rete di dispositivi di sapere/potere che concretamente lo producono e lo modellano».

È dunque nel campo dei "rapporti di forza" che bisogna analizzare il potere. Abbandonare la doppia figura Sovrano-Legge per decifrare i meccanismi di potere a partire da una strategia immanente ai rapporti di forza.

Crediamo fermamente che il concetto di Dispositivo possa essere applicato anche agli Stati Non Ordinari di Coscienza (SNOC) comunque indotti e che questo principio costituisca la base per un ragionamento politico in tal senso.

Una ricerca condotta a livello planetario (Bourguignon, 1973) su 488 gruppi socioculturali omogenei, stabilì che il 90% di questi gruppi aveva nei confronti della trance e più in generale degli SMC, un atteggiamento di accettazione teso a favorire questo genere di manifestazioni del comportamento umano, la rimanente minoranza coincidente con le società a sviluppo capitalistico avanzato e con i paesi a cosiddetto socialismo reale, manteneva invece un atteggiamento di disinteresse o di rifiuto più o meno attivo verso queste esperienze collettive.

I parametri esaminati furono solo due, la trance di possessione (TP) e la trance "generica" (T) comprendente tutto ciò che non era incluso nella prima.

La distinzione tra le due tipologie produce quattro tipi di società in relazione al tipo di trance: solo T, T più TP, solo TP e per il 10% nessuna delle due.

La credenza nella possessione da parte di "spiriti" in T e TP raggiunse l'apice nel Pacifico Insulare con 88% e il punto più basso in Nord America con il 52% delle società prese in esame, percentuale comunque abbastanza elevata. Una delle ipotesi espressa anche dalla Douglas, prevede che la possibilità di abbandonare completamente il controllo cosciente per arrivare alla trance sia possibile solo in quei sistemi sociali che abbassano il loro controllo sugli individui. Su questa ed altre considerazioni manifestate anche da altri Autori la ricercatrice scrive che:

> Queste osservazioni non possono sperare di esaurire i ricchi materiali presentati dai nostri vari autori; si può solo sperare di evidenziare, attraverso la comparazione, alcuni punti di interesse e significato. Quello che appare emergere chiaramente dalla nostra discussione è che gli stati alterati in genere e, forse, la trance di possessione in particolare, rappresentano potenzialmente importanti e drammatici strumenti di potere sociale e, quindi, di cambiamento sociale. Come tali meritano la nostra attenzione [Bourguignon, 1973:338].

Nel 1992 Laughlin D. C., McManus J. & E. G. d'Aquili sulla scorta della ricerca della Bourguignon introducono i concetti *polifasico* e *monofasico* che si possono applicare non solo alle culture ma anche agli individui che oscillano da un estremo totalmente indifferente agli SNOC all'altro estremo di persone che possono anche aver realizzato la coscienza del Vuoto metacosmico.

È possibile individuare quattro tipologie sociali:

Società monofasiche

Tendono istituzionalmente ad esperienze di valore che si verificano solo nelle normali fasi di veglia cosciente. Sono le società le cui culture danno credito solo alle fasi di coscienza che si adattano all'ambiente operativo esterno. L'esplorazione del sogno e di altre fasi alternative è tipicamente prescritto, denigrato, o semplicemente non agevolato. L'esplorazione di fasi alternative può essere limitata al trattamento della patologia. I soggetti che si impegnano nell'esplorazione di fasi alternative, con o senza l'uso di sostanze, possono essere percepiti da altri come devianti, "pazzi", antisociali, e forse, "criminali" e pericolosi ("stregoni", "causa di malefici", ecc.). Questo tipo di cultura è associato ad una società materialista, che tende verso una visione del mondo che rappresenta una

realtà piena di cemento, fisica, con oggetti senz'anima da sfruttare per fini economici. Singoli membri del gruppo possono loro stessi essere considerati creature oggetto di sfruttamento da parte di altri.

Società minimamente polifasiche

Queste sono società che sembrano principalmente orientate verso le fasi di veglia della coscienza, ma anche a dare un minimo credito alla esplorazione del sogno e di altre fasi.

Società massimamente polifasiche

La realtà è concepita come esistente in più livelli che possono essere sperimentati e verificati nelle diverse fasi di coscienza. Tutti, o una parte della popolazione, sono guidati in esperienze di conferma tramite testi simbolici, l'azione rituale, o l’istruzione, spesso sotto l'egida di uno sciamano o maestro esperto.

Società Vuoto polifasiche

Queste sono società che sono al massimo polifasico e il codice della loro cosmologia in ultimo, prevede la Coscienza trascendentale del Vuoto. Le istituzioni in queste società incoraggiano l'esplorazione del sogno e di altre fasi alternative, non come fini a se stesse, ma come mezzo per la realizzazione di una fase di coscienza al di là di ogni realtà fenomenica Gli individui che sono riconosciuti per aver raggiunto la coscienza del Vuoto maturano un elevato status sociale, come i più grandi guaritori, guide, i leader, i saggi e i Maestri, sono quelli che conoscono la verità ultima

E’ dunque evidente che le società industriali avanzate vivono una stridente contraddizione, la loro organizzazione politica è rigidamente monofasica ma le popolazioni che vivono in queste società sono

(sarebbero) orientate in senso polifasico come dimostrato dalla ricerca anche spasmodica, sovente individuale e a volte pericolosa di ebbrezze alternative, da situazioni insolute come nel caso del sogno (a meno che si vada dallo psicoanalista!), ed è anche possibile che il ricorso a pratiche mistico-religiose possa rispondere in parte a questi bisogni, così come una minoranza talentuosa può trovare nell'Arte alcune risposte. Inoltre molte persone si avvicinano ad esperienze di sapore polifasico, come ad es. lo è la *core-experience* di morte-rinascita, solo in contesti di estrema sofferenza psicofisica o in tarda età, in condizioni cioè in cui non è più possibile utilizzare la carica positiva che deriva dal superamento della crisi.

Per ciò che riguarda l'uso di sostanze psicoattive e la cannabis in particolare assumiamo il punto di vista di Rattus norvegicus dietro il cui pseudonimo si "nascose" un intellettuale di tutto rispetto che nel 2001 scrisse un testo che riportiamo in parte, del tutto coerente con l'idea del Dispositivo.

Lo scritto fu pubblicato sul sito Web politico-culturale di Rekombinant, curato da Franco (Bifo) Berardi che diversi mesi dopo chiuse i battenti a seguito di un devastante attacco informatico.

> In un certo senso il mantenimento di questo atteggiamento proibizionista nei confronti della cannabis sembra assumere i toni di una repressione paragonabile a quella attuata nei confronti dei comportamenti masturbatori dei bambini tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento. La parafernalia di cinture di castità e cruente mutilazioni chirurgiche messa in piedi in quegli anni ai danni degli onanisti sembrerebbe, almeno a prima vista, spiegarsi con un grossolano errore scientifico, un "passo falso" della scienza paragonabile allo pneumotorace.
>
> Alla masturbazione veniva assegnato infatti il ruolo di "madre di tutte le malattie". Si noti però come,

analogamente, la droga svolga nella "patologia sociale" una funzione del tutto simile: "madre di tutte le devianze", spiegazione del disagio e di ogni delitto inspiegabile, di ogni perversione, di ogni differenza.
Ma soprattutto, in modo del tutto analogo all'onanismo, la droga diviene l'insuperabile innesco per infiniti loop di peccato e redenzione, di colpa e di espiazione. [...]
La proibizione sembra insomma scaturire interamente dall'affermazione della volontà di esercitare un potere di interdizione sulla disponibilità del corpo. e proprio in quanto norma di interdizione immotivata, la proibizione della cannabis assume una valenza discriminatoria, divenendo un metodo politico di verifica della fedeltà e della lealtà alla norma, al legislatore e all'istituzione. [...]
Si crea un vero e proprio mercato della criminalizzazione che rischia di divenire il motivo dominante dell'intera attività politica.
in fondo un potere che non trovi più l'autorevolezza che deriva dalla competenza, dall'esperienza, dai ruoli all'interno di un'organizzazione sociale, finirà facilmente con il riconoscersi e quindi con il manifestarsi come puro comando, come principio di autorità del tutto arbitrario.

Vedremo ora sempre in relazione alla cannabis quali sono i principali attori del Dispositivo: Magistrati, Classe Medica, Vaticano, Politici, Neoliberismo.

I Magistrati sembrano essere piuttosto "disorientati" a causa delle carenze legislative e si comportano in modo alquanto differente e soggettivo oscillando tra posizioni proibizioniste e "aperture" di stampo liberalizzante su coltivazione personale, uso, cessione tra pari, ecc.

La Classe Medica che sempre secondo Foucault si occupa della cura e della gestione dei corpi con un preciso atto fondativo a partire dalla

metà del 1600 (fondazione a Parigi dell'Hôpital Général), oscilla anch'essa tra la cieca obbedienza ai politici e al "politicamente corretto" e le recenti acquisizioni scientifiche in materia che vanno in tutt'altra direzione.

In questo gioco politico il Vaticano è l'attore principale, le sue preoccupazioni "farmacratiche" sono di antica data, fanno leva su aspetti etici e ancestrali timori di "espropriazione" della spiritualità che considerano loro Proprietà Privata di cui rivendicano l'esclusiva. In Italia il loro potere lobbistico e tale da "subornare" e influenzare pesantemente tutti gli altri attori.

Paradossalmente i Politici sono l'attore più debole, si muovono tra disinteresse, obbedienza vaticana, impotenza totale come ben dimostrato recentemente dall'iniziativa di 200 parlamentari di varia estrazione per la legalizzazione finita in un totale "buco nell'acqua".

Il neoliberismo la principale corrente di pensiero economico, è "guardingo", non da oggi ha fiutato l'affare colossale di un nuovo monopolio sulla cannabis, ma deve tenere in conto le altre lobbies concorrenziali, mercato nero, alcolici e farmaceutica, nonché i riflessi ideologici di cui di solito non si occupa minimamente.

Concludiamo con una citazione "provocatoria" del saggista americano Charles Eisenstein:

> I proibizionisti sono politicamente corretti. La legalizzazione della cannabis, MDMA, di funghi psilocibinici, ayahuasca, e degli altri psichedelici potrebbero davvero significare la fine della società *così come la conosciamo*. La minaccia che le forze politiche conservatrici hanno identificato è reale. Se questi fossero solo innocui giocattoli borghesi, "esperienze" che si possono consumare durante il fine settimana per rendere la vita un po 'più tollerabile, allora i custodi dello status quo avrebbero poche ragioni per proibirle. Essi riconoscono,

anche solo inconsciamente, il potenziale sociale e politico rivoluzionario che queste sostanze comportano.
Gli psichedelici possono elargire una coscienza espansa, percezioni e modi di essere che sono incompatibili con quelli che sorreggono la nostra società. Gli psichedelici hanno il potere di sovvertire l'alienazione, la concorrenza, l'antropocentrismo, ordinamento lineare del tempo e dello spazio, la standardizzazione dei prodotti e dei ruoli sociali, e la riduzione della realtà a una collezione di cose che spingono la macchina/sistema distruggendo il mondo della civiltà moderna. Essi perturbano la mitologia che definisce la nostra civiltà come una storia di separazione.

BIBLIOGRAFIA

BOURGUIGNON E., 1973. *Religion, altered states of consciousness, and social change*, Ohio State University press.

EISENSTEIN C., 2016. Psychedelics and Systems Change https://s3-us-west-1.amazonaws.com/mapscontent/news-letters/v26n1/v26n1_p4-6.pdf.

FOUCAULT M., 1978. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.

LAUGHLIN D. C., MCMANUS J. & E. G. D'AQUILI, 1992. *Brain, Symbol & Experience. Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*, Columbia University Press, N. Y.

MONBIOT G., 2016. Il neoliberismo, l'ideologia alla radice di tutti i nostri problemi, http://www.eunews.it/2017/04/19/il-neoliberismo-lideologia-alla-radice-di-tutti-i-nostri-problemi/83203.

RATTUS Norvegicus, 2001.I muscoli di San Patrignano, www.ecn.org/brigateverdi/riflessioni/rattus.phtml.

L’AYAHUASCA:
ALLA RICERCA DI UN SENSO

Bruno Severi
Biologo, Direttore Scientifico del
Centro Studi Parapsicologici
di Bologna

Figura 10. Ingredienti dell'ayahuasca

«Sei disposto a farti cancellare come da un colpo di spugna?
Sei disposto a diventare nulla, a sprofondare nell’oblio?
Se non lo sei, non cambierai mai».
[D.H. Lawrence]

Durante alcune spedizioni nella foresta amazzonica del Perù, tra il 1994 ed il 1998, ho partecipato, assieme a due miei amici, a varie sedute nelle quali si è bevuto l'ayahuasca. Ciò è avvenuto più frequentemente nel corso di cerimonie rituali notturne condotte da sciamani, sia indigeni, sia meticci. Diverse altre sedute sono state fatte in Italia senza sciamano, in genere dopo essere saliti faticosamente su una montagna ed esserci sistemati all’aperto per una “bevuta” notturna in quota. Rare sono state le sedute in abitazioni private.

Buona parte di quel che segue è tratto dai resoconti scritti che ho fatto delle mie esperienze [ad esempio: Severi, 1996], alle quali ho aggiunto il frutto della lettura di numerosi altri resoconti redatti da altri, facilmente reperibili sui libri e sul Web, che in buona misura convalidano ed ampliano quello da me sperimentato e descritto.

Ho assunto l'ayahuasca diverse volte, non sempre però con risultati soddisfacenti. In particolare ho avuto scarsi o nulli effetti le prime 7-8 volte, probabilmente perché l'esperienza psichedelica mi impauriva e faceva scattare processi di difesa più o meno inconsci. In altre parole, non avevo il coraggio di lasciarmi andare completamente nel timore di incorrere in eventuali brutte esperienze o di commettere qualcosa di sconveniente o di pericoloso durante la trance psichedelica. Infatti, i maggiori studiosi ed esperti in materia di psichedelia sono concordi nel ritenere essere di primaria i fattori legati al *set*, al *setting* ed al tipo di droga impiegata, [Zinberg, 1984]. Inizialmente, anch'io sono stato fortemente condizionato da questi fattori, probabilmente perché non avevo mai assunto nulla del genere prima di questa fase della mia vita. Come già accennato, quasi sempre il giorno dopo ogni seduta psichedelica ho cercato di raccogliere le idee ed i ricordi ed ho riportato in un diario almeno quelle parti dei vissuti che riuscivo a ricordare con sufficiente sicurezza.

Lo scopo di questo lavoro è quello di trovare un possibile senso alle esperienze che si manifestano nel corso delle sedute con l'ayahuasca. Infatti, dopo ogni seduta, uno si chiede cosa quel caos di vissuti, che coprono tutte le sfere del nostro essere (corpo, sensi, emozioni, mente e spirito, qualunque significato vogliamo attribuire a questo ultimo termine), ci abbiano voluto dire. E forse nessuno, almeno tra quelli di cultura occidentale, sembra averne compiutamente trovato il senso, e questo fatto è molto frustrante.

Le esperienze in se stesse sono quanto di più capriccioso ed imprevedibile ci possa essere al mondo tanto che ho equiparato il loro andamento e la successione dei vissuti che ne fanno parte al gioco dell'oca dove ora andiamo avanti di alcune caselle, poi siamo costretti a fermarci per un turno o due, per poi magari regredire di

alcune caselle se non, nel caso peggiore, tornare al punto di partenza e riprendere da capo il nostro percorso altalenante.

Lo stesso andamento le hanno le sedute con l'ayahuasca se abbiamo la costanza e la forza per affrontarne un buon numero. Ma tutto questo dove ci porta, ammesso che ci sia una meta? E vale la pena insistere nonostante le immense difficoltà e timori che costellano queste esperienze?

In esse cose belle, incredibili ed esaltanti si alternano o si mescolano a vissuti dolorosi, terrificanti, e destabilizzanti. Ci sono momenti in cui ci sembra di toccare il Cielo con un dito, e ci sono momenti nei quali ci sembra di precipitare all'Inferno.

Gli indigeni dell'Amazzonia non soffrono di questi nostri problemi essendo ogni vissuto, immagine ed esperienza fornite dall'ayahuasca inserito profondamente, direi innato, nel loro mondo, nel loro immaginario e nella loro spiritualità. Per essi sono gli spiriti, insieme alle sottili forze della natura e a influssi misteriosi, che appaiono, parlano e fanno affrontare determinate esperienze. Tutto ha un senso, uno scopo, una utilità che lo sciamano interpreta e spiega a loro in piena armonia con le loro credenze. Ma a noi, lontani da questo immaginario, ciò non basta.

Le Fasi delle sedute

Confrontando le mie esperienze con l'ayahuasca con quelle descritte nella letteratura, ho individuato alcune tappe che sembrano manifestarsi con una certa regolarità e seguire un particolare ordine cronologico abbastanza costante. Spesso ci si ferma alle prime fasi, altre volte si può arrivare a quelle intermedie o quasi finali. Le ultime, se mai si sperimentano, sono in genere più difficilmente raggiungibili e, naturalmente, anche le più

sconvolgenti e proprio quelle che possono fornire un senso ed una sintesi alla nostra avventura.

Taluni, sin dalla prima esperienza, possono avere bagliori di vissuti che appartengono di solito alle fasi più avanzate della seduta ma che si presentano loro come lampi improvvisi e di breve durata, probabilmente di nessuna utilità per il percorso che li ha condotti a confrontarsi con l'ayahuasca. Consideriamo le tali tappe principali:

- **Fase preparatoria**. Se si partecipa ad una seduta tradizionale con lo sciamano, nelle due o tre ore precedenti i partecipanti iniziano a raccogliersi alla spicciolata attorno allo sciamano che parla loro con molta cordialità, racconta e spiega. È una fase molto importante perché prepara la gente alla cerimonia rafforzando il rapporto reciproco, la fiducia e le convinzioni. Certi blocchi psicologici si possono già sciogliere in questa prima fase.

- La fase successiva (***dell'attesa***) è quella che segue immediatamente l'ingestione della sostanza. Ci si pone in tranquillità ed in silenzio aspettando che qualcosa avvenga. È la

fase nella quale ci si predispone ad accogliere un'esperienza che si spera possa essere importante sia per conoscere più a fondo se stessi, sia per tentare di scoprire ed immergersi in nuove realtà.

- Segue una seconda tappa (delle ***manifestazioni fisiche***) che è spesso caratterizzata da brividi di freddo molto intensi alternati a periodi di eccessivo caldo. Subentra nausea, si può vomitare ed intervengono forti tremori incontrollabili in varie parti del corpo. Non è raro il caso che si possano avere forti attacchi di diarrea. Queste manifestazioni spiacevoli possono ripresentarsi anche nelle fasi successive. Con il progredire del numero delle sedute tali sofferenze si attenuano o scompaiono.

- A questa fase succede quella ***allucinatoria***, specie di tipo visivo. Dapprima le visioni sono semplici, geometriche, caleidoscopiche e sembrano possedere una loro vita indipendente. Su di esse è difficile esercitare il pur minimo controllo. Possono, non necessariamente, trasformarsi in visioni più complesse con scene fantastiche, specialmente legate al mondo della foresta se la seduta si svolge in questo ambiente, Alcune volte le visioni possono, invece, essere paurose e minacciose (come vedersi assaliti da mostri o da animali feroci) tanto da indurre la persona che le vive a cercare in tutti i modi di venirne fuori. Un particolare tipo di visione, descritta come "the web", è rappresentato da una trama fittissima di fili colorati che avvolgono e connettono sia le diverse componenti delle visioni, sia le cose e le persone che ci circondano. Il Web è frequente nelle fasi più avanzate della seduta e si accompagna alla convinzione che si stia vivendo un momento molto importante che ha a che fare con livelli di energia sconosciuti e con la interconnessione di tutte le cose. Una sorta di legame

mistico tra le parti, anche le più minute, dell'universo, esseri viventi compresi. Per una descrizione più dettagliate delle diverse tipologie delle visioni rimando a Shanon B. (1998-2002) a cui è doveroso aggiungere anche il libro di Luna e Amaringo (1999). Anche la percezione del tempo, dello spazio, della realtà circostante e del proprio corpo vengono straordinariamente alterate.

> "Stranissimo, molto stranissimo" gridò Alice…. "Adesso mi sto allungando come il più lungo telescopio che sia mai esistito! Oh, poveri piedi miei! Chi vi metterà adesso le calze e le scarpe? Io non riuscirò, ne sono certa. Sarò troppo lontana per potermi curare di voi" [Lewis Carroll, *Alice nel Paese delle Meraviglie*].

Questa tappa allucinatoria di frequente si ripresenta anche all'interno delle fasi successive.

- La fase allucinatoria può rappresentare la fine della seduta o, al contrario, essere il preludio ad una fase successiva (*della **conflittualità***) all'interno della quale ci si raffronta con le angosce, le paure ed i conflitti che emergono impietosamente dalle profondità del nostro inconscio. Si sperimentano la sofferenza, la solitudine ed il dolore. Ricordi tristi o scomodi e rimossi possono essere rivissuti con grande intensità e sofferenza e spesso in modo ripetuto.

- Raramente segue un'ulteriore fase, quella della ***disgregazione della nostra personalità***, del nostro io, nella quale si sperimenta il nulla, il vuoto assoluto, persino la pazzia. È una fase strettamente psicotica ma, nello stesso tempo, quella che

sembra consentirci, in una fase successiva, un notevole passo avanti verso la realizzazione di un qualcosa all'interno di noi stessi che ha ancora contorni indefiniti. In sintesi, è una fase che ci induce a compiere un salto nel buio, verso l'ignoto senza sapere se in fondo al burrone ci aspetterà qualcosa di rassicurante o di tremendamente tragico.

> Quando l'anima si nasconde nasce il dolore
> e noi non abbiamo più né la percezione
> né la dignità del corpo.
> Tristemente nascosta l'anima geme
> alla ricerca delle sue scaturigini. [Alda Merini]

- Se ci è dato di procedere oltre, possiamo raggiungere la fase tipicamente ***transpersonale*** all'interno della quale è possibile sperimentare esaltanti stati mistici o un rapporto molto intimo con una realtà trascendente che le parole non sono in grado di descrivere. Alcune volte ci si sente trasformare in un animale o ci si stacca dal nostro corpo per vistare luoghi lontani e fantastici. Si possono, infine, incontrare entità spirituali che ci parlano e ci danno speciali insegnamenti (Luna, 1984), o ci introducono e ci fanno sperimentare una vera e completa esperienza di iniziazione (Severi, 1996).In alcuni casi è anche possibile fare un drammatico incontro con la morte, al fatto cioè di dover morire in quel preciso frangente della seduta (Severi, 1996). Se si riesce a superare l'estrema angoscia del momento e ad accettare la possibilità reale di poter morire proprio in quell'istante, allora scattano dei meccanismi che portano quella persona verso nuovi e imprevedibili scenari

> Chi muore prima di morire, non muore quando muore.
> [Monaco cristiano del XVII secolo]

Per un approfondimento sulla morte simbolica vedi Grof, [1995].

Ho qui usato il temine transpersonale in quanto tutte le esperienze descritte in questa fase rientrano nel campo dei vissuti eccezionali contemplati e descritti dalla psicologia transpersonale. Tra le tante citazioni possibili sugli aspetti caratterizzanti questa recente psicologia rimando a Grof [1995].

Un altro fatto che ricordo con particolare evidenza [Severi, 1996] è che molte delle situazioni più drammatiche vissute principalmente, ma non solo, durante la fase transpersonale dell'esperienza psichedelica, come ad esempio, l'incontro con la morte, i processi di smembramento tipici di diverse esperienze iniziatiche, gli stati di pazzia che a volte viviamo in maniera molto realistica dopo aver bevuto l'ayahuasca, erano caratterizzate da una mia duplicità: vivevo queste esperienze sia nelle vesti della vittima e sia nelle vesti dello spettatore distaccato oscillando la mia coscienza dall'una all'altra personificazione. E questo mio sdoppiamento sembrava alleviare di molto la tragicità di quei vissuti che stavo affrontando e che mi apparivano assolutamente veri e dolorosi. Infatti, la metà di me stesso rappresentata dallo spettatore non era coinvolta direttamente nel processo. Molti altri hanno descritto un fenomeno simile [ad esempio Fericgla, 1996].

Alla fine si può ripiombare in una delle fasi precedenti oppure, piano piano, risvegliarsi o piombare in un sonno profondo e ristoratore. Naturalmente, in una seduta che può durare 6-8 ore si possono vivere mille sfaccettature di questa travolgente esperienza che non siamo in grado di ricordare nella loro interezza. Nel mio caso, credo che quello che il giorno seguente ancora ricordavo si limitasse al 20-30 % dell'intera esperienza.

Altre osservazioni personali e di altri studiosi

Un elemento di primaria importanza che non ho indicato prima perché non ha una collocazione precisa e costante all'interno delle varie fasi dell'esperienze psichedeliche sopra descritte, è quella che Fericgla (1996) chiama dialogismo mentale (il dialogo con se stessi). Anche negli stati normali di coscienza è presente questa componente della nostra attività psichica ma la sua importanza è relativa. All'interno, invece, di uno stato alterato di coscienza come quello indotto dall'ayahuasca esso assume potenzialità enormi. Qui il dialogismo viene alimentato da tutte le travolgenti forze interiori che lo stato indotto dall'ayahuasca evoca: quelle dei simboli, degli archetipi e di quei contenuti inconsci dotati di tal forza da dover essere, in condizioni normali, repressi come avviene per i ricordi scomodi e dolorosi, i sensi di colpa, i traumi psichici particolarmente violenti, in definitiva per tutto quanto si è rifugiato per necessità nel pozzo senza fondo del nostro inconscio. Il poter dialogare con se stessi all'interno di uno stato alterato di coscienza, fuori da ogni contatto con l'esterno che ci possa condizionare o disturbare, sottoposti a regole completamente diverse da quelle a noi consuete nella vita di tutti i giorni, è stato riscontrato che per le persone senza particolari e gravissime patologie psichiche ha un effetto catartico enorme. A causa di questo dialogo interiore che si manifesta così impetuosamente dopo l'assunzione dell'ayahuasca probabilmente si affrontano le proprie criticità in maniera più distaccata, quasi si stesse parlando di problemi che appartengono ad altri, o, in alternativa, se ne sfrutta la forza per rimuovere i blocchi eretti nei confronti dei nostri conflitti.

Vari studiosi hanno trovato che una programmata somministrazione di ayahuasca ha consentito significativi

miglioramenti e guarigioni nell'ambito delle dipendenze da droghe, delle depressioni, in quei casi in cui è venuto meno l'attaccamento alla propria vita, ecc., ossia in tutte quelle situazioni che inducono l'insorgenza di disturbi nevrotici, depressivi, ansiosi, esistenziali, di adattamento, e a problemi della personalità ed altro ancora (Fericgla, 1996). Sempre Fericgla (1996) così interpreta questa situazione presa nel suo complesso: "In termini riassuntivi si può affermare che l'ayahuasca è usata tradizionalmente per attivare meccanismi compensatori della condotta, applicati all'autoanalisi e alla ricerca di risoluzioni ai conflitti presenti, tanto di carattere emotivo come adattativo in generale; l'enteogeno funge da acceleratore emotivo".

Anche Stanislav Grof mette l'accento sul potenziale euristico, guaritivo e trasformativo della psiche [1988, 1995; Grof&Grof 1989, 2009]. Secondo questo ricercatore, le sostanze psichedeliche, ed in alternativa la respirazione olotropica, sono in grado di risvegliare le potenzialità di autoguarigione proprie della psiche umana nei confronti di tanti nostri disagi e disturbi psicologici.

Dello stesso parere sono Sophia Adamson e Ralph Metzner [1988] che dichiarano:

> Le trasformazioni che avvengono nella coscienza di una persona nel corso di queste esperienze probabilmente riguardano il nuovo rapporto che si instaura con il nostro corpo, il che facilita i processi rigenerativi e di guarigione del corpo stesso. La risoluzione dei problemi psicologici che ugualmente si verifica consiste in un cambio di prospettiva, un nuovo inquadramento del nostro modo di pensare che può avere implicazioni terapeutiche e spirituali.

Sempre restando nell'ambito degli psichedelici, e dell'ayahuasca in particolare, ecco un altro autorevole parere sulla loro potenzialità

terapeutica, psicologica e spirituale: essi permettono rapporti personali con il mondo soprannaturale e con animali ritenuti possedere superiori poteri, e con i quali spesso ci si identifica; di inserirsi in una realtà appartenente ad un tempo mitico e dimenticato; di conseguire l'annullamento dell'io; la possibilità di resurrezione e trasformazione; la guarigione e l'acquisizione di poteri divinatori, oltre a promuovere la solidarietà ed i rapporti sociali [Dobkin de Rios, 1984].

Secondo Michael Winkelman [2001] i principali processi che l'ayahuasca ed altri psichedelici simili producono all'interno del nostro cervello sono: sincronizzazione dell'attività elettrica tra emisfero destro e emisfero sinistro con conseguente integrazione del materiale inconscio all'interno della corteccia cerebrale. Questo consente di armonizzare e fondere i sentimenti con i pensieri. Si verifica anche l'emersione di vecchi ricordi repressi con conseguente catarsi ed abreazione e questo facilita la risoluzione di conflitti psicodinamici ed interpersonali. L'aumento di consapevolezza prodotta da questi processi indotti dagli psichedelici facilita la distruzione degli abituali modelli comportamentali e la dissoluzione delle fissazioni egocentriche.

Conclusioni in linea con quanto detto sono uscite anche da una recentissima ricerca condotta da 3 ricercatori britannici [Smith, L-A, et. al., 2017] che porta a queste conclusioni:

> Sono emerse tre importanti costanti dall'analisi di soggetti che avevano avuto esperienze con l'ayahuasca: la risoluzione di problemi personali, una rinascita spirituale ed un cambiamento nei rapporti con la società materialistica ed anti-spirituale che ci circonda. Tutti i partecipanti hanno poi sperimentato un profondo accesso all'interno della loro psiche che ha permesso loro di lavorare coscientemente sui

> loro aspetti psicologici più problematici. Ciascun soggetto ha inoltre sperimentato una maggiore connessione con un'energia numinosa ed ha provato una più grande consapevolezza nei confronti del mondo.

Questo processo di (auto-)guarigione è stato riconosciuto anche da Mircea Eliade (1992) in riferimento allo sciamanesimo classico, affermando che lo sciamano è l'individuo che è passato per uno stato di follia, ha scoperto o riconosciuto la teoria della follia attraverso i suoi medesimi processi cognitivi ed è riuscito ad uscire da questo non solamente indenne, bensì rinforzato. Questa coincidenza sia all'interno delle esperienze psichedeliche e sia a quelle proprie dello sciamanesimo nei riguardi dello sperimentare la pazzia o altre condizioni emozionali estreme come tappa di un processo di auto-guarigione non sembra essere del tutto casuale.

Nelle esperienze con l'ayahuasca un altro fattore contribuisce a dare un senso compiuto a quanto precedentemente detto. Mi riferisco al fatto che nelle fasi più avanzate dell'esperienza psichedelica capita di percepire accanto a noi la presenza di una guida a volte visibile, altre volte no. Ricordo che essa metteva a fuoco i miei conflitti e, con estrema calma e pazienza, mi indicava il modo per risolvere il loro impatto sulla mia psiche. E questo non una volta sola per ciascun problema, ma più e più volte di seguito e per tempi decisamente lunghi. Da un certo punto in poi delle sedute con l'ayahuasca la presenza di questa guida per me invisibile è stata una costante. Tra noi due non avveniva alcuno scambio verbale, nessuna parola veniva detta. A me bastava pensare ad un concetto perché questo arrivasse alla guida. Io, invece, percepivo i suoi insegnamenti e consigli non sotto forma di parole, ma sotto forma di uno stranissimo linguaggio fatto da un intreccio di ricordi, di associazioni, di immagini e di intuizioni che miracolosamente si

fondevano insieme per costituire un pensiero compiuto. A tutti gli effetti, ho vissuto questo dialogo muto con la mia guida come una reale seduta psicoterapeutica a vasto raggio in quanto toccava aspetti per me insoliti che avevano a che fare con i miei conflitti latenti, con la spiritualità o con nuove realtà e dimensioni che non possiamo inquadrare altrimenti che nel contesto della psicologia transpersonale.

Conclusioni finali

I vissuti delle esperienze psichedeliche, è noto, mostrano ampie differenze legate, oltre alle caratteristiche della sostanza, ai cosiddetti *set* e *setting*, ovvero alla personalità delle persone ed alle situazioni che fanno da sfondo e accompagnano le sedute. È solo dall'esame di tantissimi casi che è possibile individuare delle costanti che si ripetono con una certa regolarità, anche se in maniera difficilmente, o per niente, prevedibile. Inoltre, questi vissuti possono essere interpretati in modo differente a seconda della cultura, delle predisposizioni individuali, del luogo e del periodo storico in cui le esperienze vengono condotte.

Non mi desta, dunque, meraviglia che chi si trova a vivere in un'altra realtà ed in un'altra cultura come gli indios della foresta amazzonica, possa percepire questo strano mondo come diretto e condizionato da entità spirituali che lo guardano e lo controllano dall'alto e, a loro capriccio, lo possono a volte premiare ed a volte punire. Che a volte lo prendono per mano e lo aiutano a procedere lungo un cammino difficile, mentre altre volte lo sprofondano nel terrore più grande o nella più spaventosa pazzia.

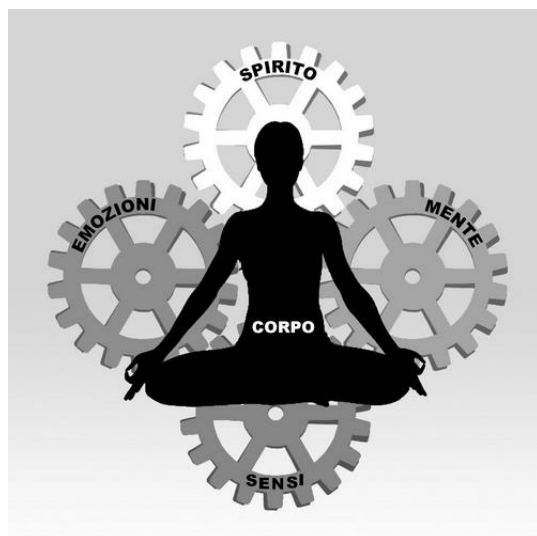
Per quel che riguarda la mia esperienza con l'ayahuasca, da un certo punto in poi ho affrontato queste difficili ed impegnative

prove perché mi sentivo inserito di forza in un programma che percepivo non diretto né voluto da me, ma da un qualcosa o da un qualcuno che sembrava avere un'esistenza autonoma. Programma che apparentemente aveva come fine la mia evoluzione interiore, o chissà cos'altro. Ma, come precondizione, dovevo assolutamente abbandonare il mio io. Tante sedute si sono svolte sotto questo imperativo al quale non ho voluto, per paura, acconsentire. La perdita dell'io non sapevo dove mi avrebbe portato.

Evidentemente, non avevo ancora letto le parole rassicuranti del poeta inglese Alfred Tennyson:

> Più di una volta sedevo solitario
> riflettendo sul mondo, simbolo di me stesso,
> persi i confini mortali dell'Io,
> trasfuso nel Senza Nome,
> così come una nuvola si fonde nel cielo.

Dopo le prime naturali e giustificate resistenze, ho iniziato ad avere sempre più fiducia verso questa misteriosa entità (o guida) che, con straordinaria pazienza ed assiduità, cercava di condurmi da qualche parte. Ho seguito gli insegnamenti di questa guida invisibile con fiducia, ma non al punto di annullare il mio io. Altri sperimentatori dell'ayahuasca parlano di qualcosa di simile, di una voce interna che sa tutto di noi e che ci guida e che taluni identificano, forse un po' frettolosamente, come Dio.

Volendo semplificare e riassumere quanto esposto in questo articolo, faccio riferimento alla figura che segue:

Essa ci dice che l'essere umano è formato da un **corpo**, dai **sensi**, dalle **emozioni**, dalla **mente** e dallo **spirito** (come già detto, qualunque significato vogliamo attribuire a quest'ultimo componente va comunque bene) e che sono rappresentati come ingranaggi tra loro collegati a formare una complessa macchina che ricorda un orologio meccanico. L'ayahuasca agirebbe pertanto su:

- il **Corpo**: In quanto questa sostanza è in grado di guarire con, o anche senza, l'aiuto dello sciamano, diverse malattie. Questo è confermato da recenti studi che hanno dimostrato che la DMT, il principale principio attivo dell'ayahuasca e di altri psichedelici, ha attività anti-infiammatoria ed agirebbe come regolatore del sistema immunitario (Frecska et al. 2013; Szabo et al. 2014).

- i **Sensi**: Le visioni e la modificazione della realtà che ci si presentano servono a indicarci o a farci scoprire l'esistenza di nuove dimensioni, nuovi livelli di esistenza e inconcepibili possibilità;

- le **Emozioni**: I sentimenti contrastanti ed intensissimi che viviamo servono probabilmente a toglierci ogni punto di riferimento, a farci perdere la sicurezza nel nostro io, ad affidarci a qualcosa di apparentemente esterno che non conosciamo;

- la **Mente**: Risoluzione di vecchi e nascosti problemi psicologici-esistenziali;

- lo **Spirito**: Le esperienze transpersonali che viviamo ampliano i nostri orizzonti verso nuovi spazi e nuove conoscenze che sembrano trascendere le potenzialità umane. Da tutto questo ne usciremmo profondamente trasformati o, più semplicemente, non saremo più quelli di prima. O, forse, al contrario, è un po' come togliersi la maschera per tornare ad essere quello che si è sempre stati e che non sapevamo di essere.

In definitiva, un po' di ruggine o di polvere nel tempo si accumula immancabilmente tra gli ingranaggi di questa specie di orologio che rappresenta il nostro essere, creando problemi all'intera struttura. Il potere dell'ayahuasca, e certamente anche di altre sostanze psichedeliche, sarebbe appunto quello di eliminare questi inquinanti e gli attriti che ne derivano in modo da rendere la macchina perfettamente funzionale. E questo lavoro viene condotto seguendo prevalentemente la sequenza logica di tappe che ho illustrato in questo articolo e che si identifica con un percorso psicoterapeutico assai efficace e ben articolato che sfrutta certe nostre potenzialità innate e nascoste che l'ayahuasca risveglia ed attiva. Può, in alcuni casi, essere necessario smontare l'intero meccanismo pezzo per pezzo e rimontarlo con nuovi criteri e nuove finalità come nei processi iniziatici estremi. Queste esperienze ci permetterebbero di condurre la nostra vita in maniera più lineare ed armonizzata, aprendo delle porte che ci proiettano verso panorami ed orizzonti che nemmeno ci immaginiamo possano esistere. Con le parole di un grande artista-poeta-visionario:

> Quando le porte della percezione si apriranno tutte le cose appariranno come realmente sono: infinite [William Blake].

Come visto, questo avverrà solo dopo che i cinque ingranaggi che ci compongono lavoreranno finalmente in maniera efficiente, sincrona e senza alcun attrito o blocco che ne limiti il funzionamento. Ma questo riguarda quei pochi che riusciranno a portarsi molto avanti in questo tipo di esperienza grazie alla loro sensibilità, alla loro determinazione e, perché no?, ad una buona dose di sana incoscienza.

BIBLIOGRAFIA

- Adamson, S. e Metzner, R. (1988). *The Nature of the MDMA Experience and Its Role in Healing, Psychotherapy, and Spiritual Practice*. ReVision: The Journal of Consciousness and Change, Volume 10, Number 4.
- Dobkin de Rios, M. (1984). *Hallucinogens: Cross-cultural perspectives.* Albuquerque, NM: University of New Mexico.
- Eliade, M. (1992). *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*. Ed. Mediterranee.
- Fericgla, J.M., (1996). *Teoria e applicazioni dell'immaginazione generata dall'ayahuasca*. Eleusis, N. 5.
- Frecska, E., Szabo, A., Winkelman, M., Luna, L. E., McKenna, D. J. (2013). "*A possibly sigma-1 receptormediatedrole of dimethyltryptamine in tissueprotection, regeneration, and immunity*." J NeuralTransm., 120.
- Grof, S. (1988). *The Adventure of Self-Discovery*. Albany, N. Y.: StateUniversity New York Press 244.
- Grof, S. (1995). *La tempestosa ricerca di se stessi*. Red Edizioni.
- Grof, S. &Grof, C. (eds.) (1989). *Spiritual Emergency: When Personal TransformationBecomes a Crisis*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, Inc.
- Grof., S &Grof C. (2009). HoltropicBreathwork. SUNY press.
- Luna, L.E. and Amaringo, P. (1999). *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. North Atlantic.
- Luna, L.E. (1984). *The Concept of Plants as Teachers among four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Perú*. The Journal of

Ethnopharmacology, Vol. 11.

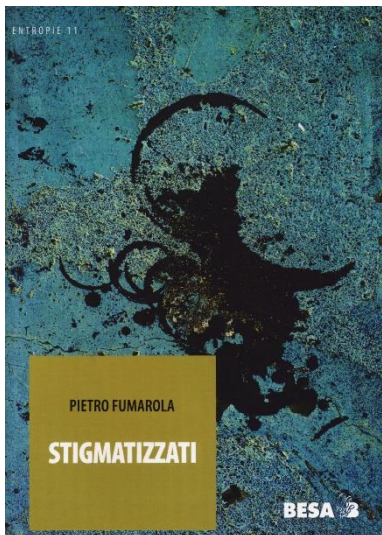
- Severi, B. (1996). *Ayahuasca: la medicinadell'anima. ViaggioedesperienzetraglisciamaniShipibo-Conibo del Perù*. Quaderni di Parapsicologia, Vol. 27, N. 1.
- Shanon, B. (1998). *Ideas and Reflections Associated with Ayahuasca Visions*. MAPS – Vol. 8 Number 3.
- Shanon, B. (2002). *Ayahuasca Visualizations*. Journal of Consciousness Studies, Vol. 9, N. 2.
- Smith, L-A. et al. (2017). *Features of ayahuasca experiences*. Attidella 60th Annual Convention of the Parapsychological Association, Athens, Greece, 20-23 July.
- Szabo A, Kovacs A, Frecska E, Rajnavolgyi E. (2014). *Psychedelic N,N-dimethyltryptamine and 5-methoxy-N,N-dimethyltryptamine regulate innate and adaptive inflammatory responses through the sigma-1 receptor of human monocyte-derived dendritic cells*. PLoS ONE 9(8): e106533. doi:10.1371/journal.pone. 0106533.
- Winkelman, M. (2001). *Psychointegrators: Multidisciplinary Perspectives on the Therapeutic Effects of Hallucinogens*. Complementary Health Practice Review 6, 219.
- Zinberg, N. E. (1984). *Drug, Set and Setting: The Basis for Controlled Intoxicant Use*. New Haven: Yale University Press.

PER PIERO FUMAROLA
CHE AMAVA LA LIBERTÀ

Maurizio Nocera
Storico e Ricercatore, Lecce

Figura 11. Prof. Piero Fumarola (1943-2018)

Piero (Pietro) Fumarola (Cisternino, 13 aprile 1943 - Lecce, 11 gennaio 2018) era così: si dice un irregolare, uno fuori dalle file, fuori dai ranghi, fuori da qualsiasi luogo che non fosse luogo di libertà. Tutta la sua vita matura l'ha svolta come un grifone dagli artigli appuntanti contro qualsiasi oppressore, contro qualsiasi negatore delle libertà individuali. Amava definirsi l'uomo più libero della Terra. E in questa sua smania di libertà individuale, non poche volte gli è capitato di divenire egli stesso negatore della libertà di qualcun altro. Ne sa qualcosa chi qui scrive che, per decenni gli è

stato accanto, spesso alzato sugli altari dell'amicizia, altre volte, invece, atterrato sotto una coltre di epiteti, principe dei quali era: «maledetto coniglio».

I nostri incontri, meglio dire la nostra lunga amicizia si fondava sulla reciproca fiducia e il reciproco confronto sugli eventi culturali e politici. C'erano eventi sui quali la nostra interpretazione era totalmente collimante, altri meno, su altri invece le nostre rispettive idee si rivelavano totalmente differenti. Nelle occasioni in cui io assumevo una posizione diversa dalla sua, Piero s'infuriava, perché diceva di non capire com'era possibile che io non capissi quel che invece capiva lui. Come un pugile un po' suonato, io non reagivo, aspettando che la tempesta passasse. Alla fine effettivamente passava, non poteva non passare. Allora Piero ritornava a essere quello straordinario uomo-bambino che io sapevo essere. Per questo, il rapporto amicale tra di noi non si è mai interrotto. Non poteva interrompersi, perché i nostri legami avevano radici profonde. In lui c'era la straordinaria intelligenza capace di spaziare e approfondire tematiche dagli orizzonti vastissimi, in me, invece, la modesta capacità di essere un suo ricevente spugnoso. Da Piero ho assorbito molta conoscenza, anche perché egli era in grado di leggere in una notte due libri di 100 pagine ciascuno, cosa che a me ci sarebbero volute invece due settimane minimo. Gli devo molto, anzi moltissimo.

Oggi, che sono costretto a scrivere di lui morto, sento una grande pena. Una sua feroce invettiva era: «Maledetto coniglio, scrivi sempre di morti!». Gli rispondevo: «Piero, cosa posso farci se i miei amici poeti, artisti, scrittori, a un certo punto della loro vita se ne vanno all'altro mondo. Allora che cosa bisogna fare? Non tocca forse ricordarli?». Non mi riprendeva più ma, come una ciminiera di un vecchio transatlantico, sbuffava la sua grande e sonora risata, sommergendomi di affetto quasi infantile.

Piero Fumarola era così: forte come un Polifemo e tenero con un bambino. Quando dalla sua seconda moglie (da un primo matrimonio, aveva avuto la figlia Graziana) Nina ebbe il primogenito Ernesto, mi telefonò per dirmi: «Preparati, perché una sera di questa andiamo in una locanda a festeggiare. Dobbiamo mangiare e bere in quantità perché la "vita è una cosa meravigliosa"». Lo facemmo, e quella sera - io e lui soli in un ristorantino cinese - assaporammo il sommo della felicità, soprattutto quella sua s'intende. L'evento si ripeté anche alla nascita della figlia Lara. Piero, assieme al resto della sua famiglia, viveva nella casa di via Palmieri a Lecce. Dopo cena lo accompagnai che tutto il suo corpo gli sorrideva.

Ci fu un tempo in cui Piero dedicò grande attenzione al corpo (ovviamente non al suo, quanto a quello sociologicamente definito). In questo progetto, che passò sotto i canoni dell'Università di Lecce, spinto dalla smania di libertà per ogni essere vivente, coinvolse Renato Curcio, a quel tempo rinchiuso nelle patrie galere.

Dopo avere attraversato non poche esperienze politiche, ultima delle quali la militanza in Democrazia proletaria, Piero, stanco di parole e degli stessi parolai, decise di imbarcarsi (amava molto questo vocabolo perché navigante velista di ogni stagione) in una

nuova avventura. Diceva: «liberare i compagni carcerati». Alludeva ai militanti delle Br e, in prima persona, Renato Curcio, che voleva a tutti i costi contribuire a tirarlo fuori dal carcere.

Era il 1986. Allora Piero era ricercatore presso l'Istituto di Psicologia-Sociologia-Igiene della Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Lecce (oggi del Salento, presso la quale, nei suoi 40 anni di docenza, ha insegnato Sociologia delle Religioni, Sociologia delle Relazioni Internazionali e Sociologia dei Processi Culturali e Comunicativi) e, assieme a un gruppo di suoi studenti più alcuni carcerati, organizzò un seminario di studi - *Bull Roarer & Flauti. Materiali del seminario "Corpo ritualizzato/ Linguaggio dell'irritazione"* -, dedicato a Ernesto Che Guevara («che è in noi/ nel ventennale della sua morte» e che vide la luce prima sulla rivista «Studi e Ricerche», n. 6, Lecce 1986, pp. 211-364), poi come estratto della stessa nel marzo 1987 in 250 esemplari e con una bella copertina disegnata dagli architetti Giovanna e Nicola De Marco. Il montaggio e la scrittura di questi materiali Piero lo affidò a Renato Curcio, che ovviamente seguì il corso stando in carcere a Rebibbia. Al corso vero e proprio io partecipai dall'esterno ma, ricordo che, dopo la pubblicazione del libro, Piero mi affidò il compito di fare l'*errata corrige*. Egli comunque, dieci anni dopo, ebbe modo di commentare nuovamente il libro. Lo fece in occasione della pubblicazione di un «Periodico di Informazione e Cultura del Distretto Scolastico 36 di Lecce-Surbo-Arnesano» (settembre 1996) dove presentava un testo di Renato Curcio (*Tatau* - tatuaggio, pp. 8-10). Scrive:

> Esattamente dieci anni fa, nell'anno accademico 1986/87, l'insegnamento di Sociologia dell'Università di Lecce avviò un seminario sperimentale a distanza tra studenti che

> frequentavano il corso ed un gruppo di prigionieri politici detenuti nel carcere di Ascoli Piceno. Il seminario, da me coordinato, durò fino al 1992. Alcuni materiali del primo seminario, quello del 1986, furono pubblicati, a cura di Renato Curcio dalla rivista "Studi e Ricerche" del disciolto Istituto di Psicologia e Sociologia. Il titolo *Bull Rooarer & Flauti* era accompagnato dal sottotitolo "Materiali del seminario corpo ritualizzato linguaggi dell'irritazione". È rimasto inedito moltissimo materiale attorno al tema della scrittura nel suo rapporto con il corpo e la transe. Scrittura automatica, scarabocchi, glossografia, glossolalia, ecc. sono alcuni titoli di studi inediti condotti in quell'anno accademico. Tra questi, Tatau di Renato Curcio, un saggio di una quarantina di pagine, a cui s'aggiunsero numerose riflessioni e qualche elemento d'inchiesta sul campo. È con vera gioia che accolgo l'iniziativa e l'invito di "36" affidando, nel decennale di quel seminario, con altrettanto gioia, parte dei suoi risultati.

Nella sua introduzione a *Bull & Flauti - Aggiramento* - c'è tutta l'intelligenza di Piero: autentica, originale, uno sfolgorio della mente. Scrive:

> Vorrei sottrarmi alle tentazioni di sintesi dell'essenziale, alle figure del pre o post fare, dell'introdurre, del presentare: sfuggire alla chiusura nelle reti delle spiegazioni. Il gusto, lo stile e il metodo con cui Renato Curcio ha montato, scritto e riscritto i materiali del seminario fanno di *Bull* un testo che si colloca ai bordi o forse già oltre la soglia di ogni economia, perfino quella libidinale che faceva dire a Lyotard: "far giocare la dissimulazione a favore dell'intensità. Complotto invulnerabile, senza testa, senza domicilio, senza programma, né progetto, che schiude nel corpo dei segni i

mille cancri dei tensori. Noi non inventiamo nulla, questo c'è già. Sì, sì, sì, sì". Sì! Non inventiamo nulla! [...] La sterminata letteratura [sul corpo] di cui oggi si dispone, arricchita a dismisura negli anni settanta, ha forse addolcito lo sguardo sul corpo-scandalo, ma non per questo ha valorizzato i linguaggi dell'irritazione e le loro fenomenologie. Anzi, immagini, discorsi, tecniche dispiegate hanno ridotto e coatto i linguaggi irritati nella dimensione addomesticata rassicurante e nota dei comportamenti rituali del corpo. Corpo liberato, terapeutizzato, plastificato, cosmetizzato, comunque sempre semiotizzato, reso disponibile all'attraversamento funzionale degli immani labirinti dei rituali del sistema della vita quotidiana. Scontrollate il corpo, ma scongiurate le sue irritazioni! La lacerazione originaria continua. Amen! *Bull Roarer & Flauti* risale la corrente, coglie nell'Io e nella sua dittatura la forza, il luogo e l'origine del taglio lacerante. Forse anche per questo, nell'aggirarlo procedendo per salti, concederò poco alle suggestioni innumerevoli ed ai dispositivi dell'Io narrante e per cominciare affiderò all'oblio il risentimento per quanti, uomini ed istituzioni, hanno mostrato ostilità, ostacolando in ogni modo, magari solo ostentando indifferenza, questo lavoro. Per chi ha vissuto con interesse l'incontro che gli ha dato corpo e vita, *Bull* invece è più che materiale di un seminario, oppure una pratica inusuale di ricerca o il ponte che ha permesso l'attraversamento di territori sociali separati e segregati; è un dono: l'intreccio di gesti amorosi nel cuore del sistema carcerario ed alle periferie di quello universitario. Avventura, ricerca di nuovi percorsi nello sprigionamento dei saperi, abbozzo colorato d'orizzonti di nuove culture.

A questo punto, e grazie anche al seminario di ricerca *Bull & Roarer*, il legame che Piero instaurò con Renato Curcio divenne

indissolubile. Lunga e interessante è la sua frequentazione col recluso, sia con viaggi a Rebibbia, sia attraverso una lunghissima corrispondenza. Di quest'ultima, data la mia conoscenza diretta di Renato a Sociologia a Trento (anni 1968-72), Piero mi affidò alcune lettere per la redazione di un libro, cosa che è tutt'ancora da divenire. Di questa mia lentezza scrittoria, egli mi ha sempre criticato e non poche volte mortificato. Ma la colpa è stata sempre mia. Tuttavia, sia per me sia per lui iniziò allora un nuovo percorso di vita, che dire entusiasmante è dire poco, perché fu più che straordinario. Sapevamo già che Curcio aveva dato alle stampe *Wkhy* (Fatamorgana, Cooperativa Apache, Roma, 1984), presentato da Piera degli Esposti e da Gian Maria Volonté. Noi l'avevamo letto ed eravamo rimasti ammaliati dalla bellezza della scrittura e dal fascino che proveniva da quelle pagine. Per noi il "personaggio" Wkhy era Renato. Entrambi c'eravamo ritagliati alcuni capitoli del libro e ce li portavamo dietro, magari in una tasca rovesciata della giacca. Piero si portava dietro il capitolo *Dove Wkhy scopre sulle strade mercenarie del sesso lastricate di fantastiche illusioni che tutto è perfettamente delirante*; io invece mi portavo dietro il capitolo *Wkhy si agita di ricordi vaneggiamenti sogni deliri e segni enigmatici*.

Oggi che scrivo, sono andato a cercare questo foglietto. Ho impiegato un bel po' di tempo, ma alla fine l'ho trovato, malridotto, tuttavia ancora leggibile. Ho riletto quella parte che sento poetica:

> Sul bordo dove capita qualcosa tra luna e sole borboglia Wkhy nell'iridescenza del delirio e la sua lingua balbettante già si scrolla dal lutto corpo agapante hapax del sociale che si dilata all'incrocio di mille cammini si svita avanza nel nodo di tutte le differenze azzurro cavallo non sa dove va slineato fluttuante tra una stella e l'ignoto bellezza turchina acentrata potenza oltre le solitudini ragnatelose con buchi nel cuore

> parole di lebbra cicatrici negl'occhi tragico vincitore galoppa si sente poesia rondine & sfinge altro e se stesso fonte di vita nelle arsure del definitivo seme rizomatico di fuoco insieme a Luce interrogatore// il fuoco, non è la gioia?/ bruciare con te, la grazia?/ Il più lieve che danza. Il più/ lieve, e il più denso? Il più/ tutto? Il più originario? per/ te? Perché lo pensi come di-/struttore, quando è la vita stessa?/ Hai paura di lasciarci la pelle?/ Il tuo involucro solido? Il tuo/ corpo morto?// brucia non patteggia differenza feconda radiazione smagliante non mercante s'irradia copulando nell'aurora tra fragole e muschi con mostri smascherati e ridono le sue unghie sull'asfalto tra brani di silenzio proliferanti germogli frutti e segni enigmatici di sfida (pp. 155-156).

Nel 1990, complice Piero, Curcio tradusse il libro dell'etno-antropologo francese Georges Lapassade (Arbus, 1924 - Parigi, 2008) *Gli stati modificati di coscienza* (Cooperativa degli studenti dell'Università di Padova, Alfasessanta). Georges l'avevamo conosciuto nell'Università di Lecce durante il convegno "Il ragno del Dio che danza" (1981). Anche con lui, Piero instaurò un sodalizio durato per decenni. Ma torniamo al libro *Gli stati modificati di coscienza*, nella cui introduzione (datata 23 settembre 1989), Curcio trova il modo di citare più volte Fumarola. Scrive:

> Naturalmente, in questo viaggio [di Georges Lapassade], non poteva mancare di far tappa nel Salento - l'ultima "terra di transe" del nostro Paese - come ama dire Pietro Fumarola, suo amico e anch'egli studioso delle trance mediterranee. Ed è appunto nel Salento, all'Università di Lecce, che, in uno dei periodici "gruppi d'incontro" promossi da Fumarola, n'è capitato, sia

pure indirettamente, d'incontrarlo [si riferisce a Lapassade]. Nel "mondo chiuso" dell'istituzione totale [carcere] in cui da molti anni mi trovo "cancellato", il ricorso a stati modificati e a trance spontanee è piuttosto comune./ È mia convinzione che senza una qualche spesa di transe nessun recluso si manterrebbe in vita a lungo: sopraggiungerebbe assai presto un deterioramento psicofisico irrimediabile e, quindi, la morte./ Ciò non è sfuggito alla sensibilità curiosa di Pietro Fumarola che, di conseguenza, negli ultimi anni ha offerto accoglimento nei suoi seminari alla sperimentazione mia e di alcuni altri su questo versante poco noto alla reclusione. [...] Quando, nel maggio 1988, Fumarola invitò sia Lapassade che me a partecipare ad un gruppo d'incontro" sul tema *Gli stati modificati di coscienza: aspetti cognitivi e curativi*, il saggio *Les etats modifies de coscience* era stato appena pubblicato [1987] dalla Puf [Presses Universitaire de France] di Parigi. Ma l'interesse per quella nuova lettura degli stati modificati, intorno al filo del "cogito di trance", fu subito evidente. Nacque così l'idea di una sua traduzione ed io mi misi al lavoro (pp. V-VI).

Appena qualche anno dopo, 1992, Piero condivise un'altra bella idea dello stesso Renato. Georges Lapassade aveva dato alle stampe il suo fondamentale libro *La transe* (Presses Universitaire de France, Paris, 1990) ed entrambi pensarono bene di tradurlo in italiano accoppiandolo il libro già tradotto da Curcio *Gli stati modificati di coscienza* più il nuovo saggio *La transe*.

Nell'ottobre 1992, Curcio scrisse a Fumarola questa lettera:

Roma, 6 ottobre 1992. Ciao Piero, sarai a Lecce? a Londra, a Parigi? Non ha importanza: sento il bisogno di scriverti due righe ed eccomi qui. Con il raffreddore. Con la gola che raschia, la febbre, gli occhi lucidi e la luce accesa. Alle due di pomeriggio. Per via delle nuvole che stanno scaricando il loro liquido bagaglio e dei nuovi orari "invernali" che scandiscono la giornata coatta secondo tradizione. Sono al computer perché c'è un ambiente più arioso, meno corrente e un confortevole silenzio (a parte un compressore). Bene. Ciò detto veniamo alla notizia del giorno: abbiamo esaurito le copie del libro di Georges sugli *Stati modificati di Coscienza*. La richiesta continua e perciò sarebbe un'ottima cosa ristamparlo. Questa volta noi. Ed allora a me è venuta un'ideuzza: perché non mettere insieme anche l'ultimo saggio sulla transe? Se Georges fosse d'accordo si potrebbe immaginare un testo diviso in tre parti. La prima contenente una riflessione su transe & metropoli. La seconda riservata agli SMC. La terza con la traduzione dell'ultimo saggio sulla transe (Puf, Paris, ...). Che te ne pare? E che ne direbbe Georges? Per quel che riguarda la prima parte, le paginette che egli mi ha mandato in risposta alla lettera d'agosto - quelle propriamente dedicate al tema transe & metropoli - potrebbero costituire la base. Qualche discussione ulteriore, qualche approfondimento, qualche rifinitura e saremmo a cavallo. Quelle pagine sono molto stimolanti e io ci sto lavorando per tenere viva la discussione. Ma mi ci vorrà ancora qualche tempo, per via dei giorni non proprio tranquillissimi che sto attraversando. Se però questa volta riuscissi davvero a mettere un piede fuori si potrebbe anche progettare un seminario sul tema nei primi mesi del prossimo anno, non ti pare? Scrivigli subito, o telefonagli o mandagli un fax o raggiungilo a cavallo. Insomma fai qualcosa perché qui non c'è più tempo da perdere. Ci sarebbe poi la questione della traduzione del saggio sulla transe. Conosci qualcuno che potrebbe farla in modo rigoroso? Non rispondermi "te", perché questo lo so già. Ma se fosse possibile vorrei evitarlo perché anche se tu non lo capisci io sono nel bel mezzo di

un guado pieno di correnti, accidenti e coccodrilli affamati. E non mi è facile fare tutto ciò che devo assolutamente fare per non affogare come un idiota. Devo spendere un mucchio e mezzo di energie. E ho cinquecento anni. E non posso farmele imprestare da nessuno, le energie. E non pippo cocaina. E cetera et coetera, etc. etera. Attendo istruzioni, notizie, commenti. Altra cosetta. Stiamo progettando di aprire una nuova collana editoriale. Testi di una certa qualità per una certa università. Abbiamo affidato l'incarico di studiare il problema ad una ragazza che ama l'avventura e la professionalità. Ci piacerebbe che potesse incontrarsi con persone che, come te, vivono dentro/fuori l'accademia in modo da poter compiere nel migliore dei modi una ricognizione approfondita delle possibilità e delle occasioni di lavoro. Ti andrebbe di incontrarla per una chiacchierata? Domanda retorica, ma attendo una risposta lo stesso. Libro sulla RAP. Ti sembrerà un sacrilegio ma una serie di circostanze carcerarie ci ha costretti a rallentare il lavoro. Riprenderemo nei prossimi giorni e Stefano ti farà sapere. Ora è al colloquio e perciò ti saluto io per lui. C'è poi questa cosa della semilibertà che è saltata per uno sciopero o qualcosa del genere. Niente di grave. Prima o poi rifisseremo la data della discussione e vedremo che succede. Tu comunque non farti venire in testa idee di feste e di brindisi perché: a. i miei costumi sono morigerati e claustrali; b. il mio stomaco non sa neppure più cosa sia l'alcool; c. la presenza di più di due persone (se non sono carcerati stagionati) mi repelle; d. ho solo voglia di erba (nel senso di erba e non di ...erba!), di boschi, di fiumi, di monti e di rocce. Qualche animale non guasta purché sia un vero animale.../ Siamo ai saluti che saranno pure una formalità rituale ma che ti dovrai sorbire perché a me piace rispettarla. E sei pregato anche di estenderli a (in ordine alfabetico): Ernesto, Graziana & Nina./ Con ossequi, cordialmente. Ciao. Renato.

Questa lettera di Renato Curcio fu poi spedita da Piero Fumarola all'Università di Parigi per Lapassade con manoscritto un numero di telefono e questo:

«Per il Prof. Georges Lapassade. Telefonami al più presto, io non riesco a trovarti. Piero».

Successivamente, quando Piero mi consegnò parte della sua corrispondenza con Renato ancora in carcere con l'obiettivo di pubblicare un opuscolo, chiesi a Georges di darmi anche questa lettera. Ovviamente, Georges impiegò solo un istante per consegnarmela.

Dopo la lettera di Renato e il consenso di Lapassade, venne fuori il libro *Stati modificati e transe* (si tratta del n. 10 della Collana Verde della Cooperativa "Sensibili alle foglie", Roma, 1993, pp. 286). A tradurlo dal francese fummo Renato Curcio (curatore anche dell'intera opera), Pietro Fumarola ed io. Il libro *Gli stati modificati* era stato tradotto già da Renato, mentre a me e Piero toccò tradurre solo *La transe*. A questa nuova pubblicazione Lapassade aggiunse una lunga prefazione, firmata 10 gennaio 1993 e tradotta da Renato il quale, nella *Nota del curatore*, descrive le difficoltà, soprattutto mie e in parte di Piero, che avevamo incontrato non essendo traduttori di professione.

Di questo libro Georges Lapassade ebbe modo di parlarne bene. Lo fece rispondendo alla domanda «Sono frequenti questi scambi con studiosi italiani?» nell'intervista che Adriana Soldati gli sottopose per «il manifesto» (20 gennaio 1994, p. 13). Ecco la sua risposta:

> Frequentissimi. Lo dimostra il mio calendario, fitto di appuntamenti e impegni italiani, molti dei quali hanno luogo al dipartimento di Psicologia e Sociologia dell'Università di Lecce. Da tredici anni collaboro strettamente con Pietro

> Fumarola dell'ateneo salentino: insieme abbiamo costituito un gruppo di lavoro sulla transe, alle cui riflessioni ha contribuito dal 1986 anche Renato Curcio. Ne sono scaturiti incontri, corrispondenza, pubblicazioni. Particolarmente stimolante è stato lo scambio di idee sulla musica rap che costituisce un altro territorio di interesse comune. L'ultima iniziativa promossa dal nostro gruppo comprende un seminario itinerante sulle articolazioni della transe: dopo le tre giornate padovane dedicate agli stati modificati di coscienza (17, 28 e 29 gennaio), si proseguirà a Napoli con incontri sul pellegrinaggio alla Madonna dell'Arco, per terminare il 29 giugno a Lecce in occasione dei santi Pietro e Paolo con un seminario interetnico sulla transe cui parteciperanno gruppi di immigrati. Insomma, sono moltissimi i punti di convergenza fra i miei interessi e quelli di Curcio e Fumarola. Ciò non elimina le differenze fra i nostri approcci. Il loro è senza dubbio più teorico. Io ho bisogno della verifica costante e puntuale sul campo, forse per l'appartenenza alla tradizione etnologica più tipicamente francese.

Da questa storia nacque anche il libro *La danza della piccola taranta* ("Sensibili alle Foglie", Roma, 1994), che Giorgio Di Lecce curò e alla redazione del quale anch'io diedi una mano, soprattutto per mettere in contatto il curatore sia con Georges Lapassade, che introdusse il libro, sia con le stesse edizioni romane.

Il sodalizio tra Piero Fumarola e Georges Lapassade è durato oltre 30 anni e in tutti questi anni le occasioni di vita e di "ricerca-azione" sono state veramente tante. Basti pensare all'esperienza della masseria "Mantagnata" (agro sul litorale di Melendugno), occupata dai primi giovani interessati all'Hip Hop e che Piero e Georges supportarono; basti pensare ancora agli interventi che

entrambi effettuarono nei Balcani, recandosi di persona in Kossovo, in Albania, esperienze che hanno segnato il tempo e che ancora oggi sono ricordate grazie ai loro docufilm *Solo albanesi* (Cattid, Sapienza, Roma, 1991), o *Kaledeoscopi albanesi* («Studi e ricerche», Milella, Lecce 1996), o attraverso i libri *Il Kosovo tra guerra e soluzioni politiche del conflitto* (co-cura con Giovanna Martelloni, Sensibili alle foglie, Roma 2002), *Le identità albanesi* (co-cura con Eugenio Imbriani, Besa, Nardò, 2008).

Piero è stato uno specialista delle introduzioni ai libri di altri autori. E qui, su questo versante si registra l'uomo generoso. In cambio non chiedeva nulla per fare un'introduzione scientifica: solo amicizia, solo attenzione per quello che andava facendo e cercando sul piano della ricerca-azione che aveva mutuato dal lungo lavoro di ricerca che aveva Georges Lapassade. In futuro occorrerà fare un buon lavoro di ricerca per rintracciarle. Non poche le ha fatte al suo caro amico e compagno Georges. Me ne viene in mente una - *Da Vincennes a Saint Denis. Saggio di Analisi Interna* (Sensibili alle foglie, Roma, 2009), nella quale Fumarola omaggia il suo grande amico e compagno attraverso una nota sul suo «ultimo lavoro pubblicato in Francia ancora vivo». Si tratta di quattro lavori di Georges intorno all'università, che Piero descrive così:

> Per comprendere in profondità il rapporto tra analisi istituzionale e università bisogna, a mio parere, riconsiderare l'intero percorso di studi e ricerche che Georges Lapassade ha consacrato alla specifica questione universitaria, a partire da *Procès de l'université* del 1969 [...], il cui sottotitolo era appunto "Contestazione e restaurazione viste attraverso l'analisi istituzionale", per finire con gli ultimi lavori pubblicati su vari numeri delle riviste di Paris 8, "Les

> IrrAIlductibles" e "Pratiques de formation". [...] Su queste prospettive ed altri argomenti, dopo la morte di Geoges Lapassade penso sia necessario interrogarsi. Ma questo libro non si risolve nelle questioni teoriche o metodologiche, la sua parte diaristica, a mio avviso la più affascinante e intensa, è anche auto-analisi, letteratura, talvolta poesia e anche consolazione, terapia ed abbandono. È anche uno stile inusuale, non solo di scrittura, ma del tutto innovativo dei tradizionali "rapporti di ricerca" standard. "Io considero, almeno in questo momento - dice Lapassade - che il mio diario debba essere considerato un 'rapporto definitivo'. Una sfida per le scienze sociali a rinnovare i propri linguaggi, i propri statuti traballanti ed insieme il senso del fare ricerca, del produrre conoscenza e delle nuove prospettive e possibilità che si aprono a questo tormentato nostro mondo.

Negli studi e nelle ricerche di Piero Fumarola, il riferimento a Lapassade è continuo. Tant'è che nel suo ultimo libro - *Sigmatizzati* (Besa, Nardò, s. d.) - da lui curato (la mia copia ha la dedica: «Mi fido totalmente di te, però attento a te stesso. Con affettissimo. Al coniglio Maurizio. Piero», nell'introduzione *Transe estatiche e possessione in un contesto cattolico del Sud Italia* (2007), di Georges, scrive:

> Come per la possessione e lo sciamanismo, anche l'estasi dovrebbe dunque avere uno statuto riconosciuto e canonizzato dalla ricerca accademica. Nel corso degli anni abbiamo elaborato uno schema riassuntivo per fini didattici che parte da Rouget e passa per Stati modificati e transe (1987), Transe e dissociazione (1996) di Georges Lapassade, ma va anche oltre ed è affatto provvisorio e di orientamento (p. 17).

Altro suo riferimento a Georges lo rintraccio nella *Presentazione* (2006) al libro *Danze di corteggiamento e di sfida nel mondo globalizzato* (Besa, Nardò, s. d.; curato da lui e da Eugenio Imbriani), dove scrive:

> Per concludere dunque sia lode alla ricerca-azione, all'analisi istituzionale, all'etno-sociologia, insomma al prof. Georges Lapassade, amico e maestro, alla sua tenacia che ha permesso a molti di intraprendere ed apprendere questi percorsi teorici e pratici, questo piacere della ricerca oltre la sua utilità (p. 10).

Infine, un meraviglioso ricordo e omaggio al Maestro francese, Piero Fumarola lo scrive nel libro *All'ombra di Georges Lapassade* (cura di G. Zappatore, Sensibili alle foglie, Roma, 2009), dove dice:

> «L'esigenza da cui nasce questo libro è quella di tracciare una prima ricognizione, una sorta di bilancio della presenza e dell'influenza di Georges Lapassade nel territorio salentino. Naturalmente è anche un omaggio che gli tributiamo, un modo corale, attraverso testimonianze e aneddoti di quanti con lui hanno intrattenuto nel Salento relazioni di lavoro: musicisti, professori, studenti, giornalisti. Ognuno qui racconta il suo Georges Lapassade ed insieme se stesso. Ciò è ineluttabile e tuttavia prezioso per ricostruire una parte, forse modesta e comunque significativa della storia recente del Salento attraverso i nostri ricordi, le emozioni, il vissuto con Georges. [...] Non posso né voglio ricordare qui ogni incontro, lavoro, seminario o intervento e pubblicazione prodotta in quasi trent'anni di frequentazione ed amicizia e neppure i frequenti inevitabili litigi tra noi. Nel mio ambiente familiare e per i miei figli, che aveva visto nascere, egli era Zio Georges, un membro della famiglia allargata. [...] Mi sono chiesto se ci sia stata una ragione, un sentimento, una spiegazione per la quale Georges amò così tanto il Salento.

> [...] Sarà difficile, per la storia del Salento e di quelli che verranno, ignorare la presenza di Georges Lapassade e il suo contributo significativo allo sviluppo culturale e della ricerca ed indirettamente economico di questo territorio. Da lui ho imparato personalmente molto e soprattutto la possibilità di uno sguardo diverso sugli oggetti, anche quelli simbolici, ed il loro collegamento alla fenomenologia sociale della vita quotidiana. Ho imparato la necessaria immediatezza e improvvisazione nella ricerca di campo, la *deriva metodologica* che comporta e la sua pratica, ma allo stesso tempo mi ha insegnato ad apprezzare quella che chiamava *dissociazione metodica*, che il ricercatore deve sapersi dare, indursi, per garantire la *distanza*, direbbe Norbert Elias, preferibilmente minima e indispensabile aggiungersi, per affrontare la ricerca con più consapevolezza delle circostanze e situazioni in cui ci si trova e delle proprie implicazioni, per evitare d'annegarci dentro. [...] Non so cosa direbbe Georges Lapassade di queste prospettive e di questi *progetti di ricerca* [si riferisce agli studi e alle ricerche-azioni fatte insieme]. Egli stesso rilasciava dichiarazioni di morte: innanzitutto per la sua stessa creatura, l'analisi istituzionale e la socioanalisi, poi per la sociologia, l'antropologia e via morendo... Era a mio parere la sua ansia e il suo piacere di andare oltre, il suo desiderio di inventare, di creare, di produrre percorsi diversi e nuovi. È su questo modo d'essere che è fondato il mio interminabile, difficile e infelice dialogo interiore che mi lega alla sua memoria. Arnesano, 11 febbraio 2009 (pp. 11 e sg.).

Ecco, questo è un sommario riassunto di ciò che è stato per me Piero Fumarola: un amico, un compagno, uno di famiglia. E questo lo scrivo pur sapendo che, negli ultimi quattro decenni, fra me e lui i dissidi, i litigi, gli scontri infuriati non sono stati pochi. Avevamo due concezioni della vita e della storia differenti. Attenzione, non

contrapposte ma differenti. Ad esempio, Piero aveva interesse e i piedi affondati nella quotidianità sociologica ed etnografica, e da qui la sua ricerca-azione mutuata da Georges Lapassade, io avevo come maestri anche Georges, ma affondavo le mie radici pure in Ernesto de Martino, nel suo più diretto discepolo Carlo Tullio Altan, e poi in Diego Carpitella, col quale ho vissuto per anni una stagione di studio all'interno dell'Associazione Nazionale Italia-Albania. Certa è però una verità: oggi non sarei mai potuto essere quel che sono (quasi niente rispetto a lui) se Egli non ci fosse stato sulla mia strada a insegnarmi come leggere un libro e come interpretare un fenomeno. Ci sono persone ed eventi che marcano la personalità di un individuo. Ebbene la mia è stata marchiata ineluttabilmente da Piero Fumarola. Quando sua moglie Nina ha telefonato a mia moglie per informarla della sua morte, là per là non c'ho creduto. Era per me impossibile pensare che un pozzo d'intelligenza qual era Piero per me se ne fosse andato all'altro mondo. Eppure era accaduto. Così mi sono recato da lui, mi sono seduto accanto alla sua bara e lì sono rimasto alcune ore con lo sguardo fisso sul suo volto ormai fermo.

Negli ultimi tempi, sapendo che non stava bene, gli ero stato vicino per quanto e come potevo, non oltrepassando mai i limiti della sua sofferenza e della mia grande pena. Il 30 giugno 2017 siamo stati insieme al convegno-teatro organizzato da Tony Candeloro per il Club Unesco di Galatina, invitati dal presidente di quel sodalizio, il dr. Salvatore Coluccia. Io e Piero eravamo seduti uno affianco all'altro, appena qualche sedia più in là, c'era anche Gilberto Camilla, presidente della Società Italiana Sugli Stati di Coscienza (SISSC), psicologo e studioso stimato da Fumarola. Piero aveva il bastone. Mi diceva che ne aveva bisogno per appoggiarsi soprattutto nel salire qualche scalino. In realtà, ne

aveva bisogno perché non ce la faceva più a sollevare neanche i piedi. La chemio lo stava distruggendo. All'orecchio mi disse cose irritanti sul suo avvenire. Ed io mi incazzai di nuovo. Questa volta di brutto, però poi me lo abbracciai e piansi sulla sua spalla.

AMORE, EBBREZZA E TRASCENDENZA

A Cecilia,
per i motivi che solo lei conosce.

A.P.
Psichiatra, Roma

> Shura, tu sei un uomo. Eri innamorato. E' una strana malattia, ed altera le percezioni più di una sostanza psichedelica. Non ti era mai successo prima, ma accade alla maggior parte delle persone almeno una volta nella vita. Non ha niente a che fare con la logica e l'intelligenza [A.e A. Shulgin].

Dal titolo del contributo verrebbe da chiedersi che cosa abbia a che fare l'amore con delle riflessioni sugli stati altri di coscienza.

Eppure chi almeno una volta nella propria vita ha sperimentato quel travolgente sentimento dell'amore-passione, sa che le cose dell'amore sono in stretta relazione con quel bisogno e quell'impulso naturale dell'uomo verso l'ebbrezza e la trascendenza.

Va intesa in questo senso quella passione amorosa che, priva di sentimentalismi e banalizzazioni misticheggianti, induce chi ne è preda al superamento dei limiti di sé stesso e della propria identità e all'espressione di una nuova realizzazione di sé.

L'amore così considerato, nella assoluta irrazionalità che lo governa, diventa l'espressione della propria libertà al di fuori del vincolo della razionalità e nel rifiuto di ogni calcolo, di ogni interesse e ruolo preordinato.

Chi vive una relazione amorosa infatti non vi riconosce nessuna istanza superiore, né di vincolo relazionale (matrimonio) né di

convenzione sociale (lavoro), reclamandone una dimensione intima esclusiva.

Ed è per questo che le cosmogonie di ogni tempo situano Amore al principio di ogni creazione, come rappresentazione divina e come potere che ha la capacità di strutturare il mondo e le persone che vi abitano.

Per i Greci l'amore passionale è la divinità EROS, il cui compito è aiutare a riconoscere il richiamo della bellezza e favorire la comprensione delle verità spirituali.

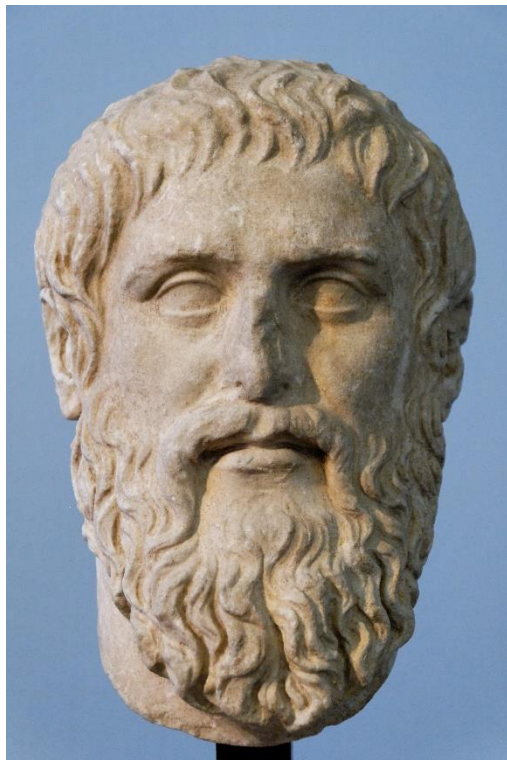



Figura 12. Busto di Platone proveniente dall'area sacra di Largo Argentina a Roma e conservata nei Musei Capitolini

Platone infatti dice che

> Quanto alla divina follia ne abbiamo distinto quattro forme, a ciascuna delle quali è preposta una divinità: Apollo per la follia profetica, Dioniso per la follia iniziatica, le Muse per la follia poetica, mentre la quarta, la più eccelsa, è sotto l'influsso di Afrodite e di Amore […].

e ancora

> […] di nulla ho da sapere se non delle cose d'amore. Amore è un demone possente, che sta tra i mortali e gli immortali"; "Amore, fra gli dèi l'amico degli uomini, il medico, colui che riconduce all'antica condizione. Cercando di far uno ciò che è due, Amore cerca di medicare l'umana natura".

Nei Romani, invece, troviamo Cupido, ridenominazione di Eros di evidente derivazione ellenistica, e soprattutto il mito di Amore e Psyche (Apuleio, II sec. d.C.), simboli dell'amore umano e dell'amore divino e del percorso spirituale che l'anima dell'uomo intraprende per tornare all'unità divina originaria.

Anche le correnti mistiche della cristianità e delle altre religioni hanno individuato delle metafore e delle analogie tra Dio e l'amore, intendendo la perdita e l'annullamento dell'io nell'amore di Dio come pienezza dell'essere. Ed è per questo che i contenuti ed il linguaggio dei mistici hanno da sempre attinto alle parole del sentimento e della passione amorosa nella loro espressione poetica:

> Dobbiamo attraversare lo spessore infinito del tempo e dello spazio. Nei rapporti fra Dio e l'uomo, l'amore è il più grande possibile [Simone Weil].

Figura 13. Amore e Psiche. Il famoso gruppo scultoreo di Antonio Canova realizzato tra il 1787 e il 1793, conservato al Louvre di Parigi.

Il contributo della psicanalisi ha sottolineato gli aspetti trascendenti la parte razionale dell'io insiti nella relazione d'amore. Per Freud:

> Chiamiamo idealizzazione quella tendenza che falsa il giudizio, come avviene nel caso delle infatuazioni amorose, dove l'io diviene sempre meno esigente e più umile mentre l'oggetto sempre più magnifico e più prezioso fino ad impossessarsi dell'intero amore che l'io ha per sé, di modo che quale conseguenza naturale si ha l'autosacrificio dell'io.

Jung considera l'innamoramento come proiezione dei propri

aspetti interiori inconsci che vengono oggettivati sulla persona amata. Il ruolo della relazione amorosa sarebbe perciò quello di porre l'uomo in una condizione favorente lo sviluppo della propria personalità, attraverso l'integrazione e la riappropriazione di questi aspetti proiettati, in un percorso di *individuazione* personale.

Figura 14. Sigmund Freud

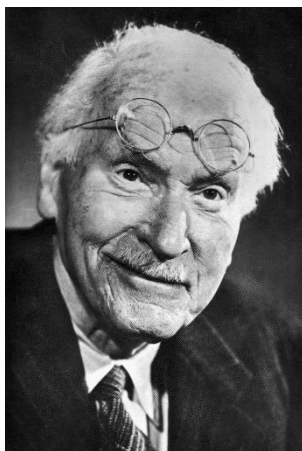



Figura 15. Carl Gustav Jung

Jung dice infatti che «è piuttosto l'incapacità di amare che priva l'uomo delle sue possibilità e la cura in termini di guarigione la si ottiene solo con la follia dell'amore».

Significativo, sempre secondo Jung, è il collegamento che si viene a creare nelle disposizioni inconsce delle persone coinvolte nella relazione d'amore, evidenziato dai fenomeni di sincronicità.

Per fenomeni sincronici in amore si intende la coincidenza significativa di eventi riguardanti la realtà esterna con eventi interiori dei due amanti, non casualmente collegati ma tra loro connessi da un significato simbolico: per esempio in luogo in cui i due innamorati si sono incontrati che viene continuamente citato

da persone vicine, la presenza costante dell'insetto la cui immagine uno dei due ha tatuato sul corpo, la ricorrenza delle immagini di una santa a cui uno dei due ha rivolto le proprie preghiere ecc.

Anche in tempi più recenti la psicanalisi ha considerato l'amore evidenziandone la stretta correlazione con altre dimensioni interiori e personali, sottolineando che «l'esperienza amorosa vive di ciò che accade in noi, perché evoca a nuove dimensioni interiori importanti; l'amato diventa così qualcosa che spinge alla ricerca di una mia verità interiore» [A. Carotenuto].

Peraltro viene sottolineato a più riprese anche il pericolo dell'amore-passione, pericolo che corre la ragione di fronte all'emersione di spinte inconsce ed irrazionali ed insito in qualsiasi processo di cambiamento ed evoluzione interiore. Come dice infatti Stendhal «La passione non è cieca, è visionaria" e "L'amore è un fiore delizioso, ma bisogna avere il coraggio di andarlo a cogliere sull'orlo di un abisso spaventoso».

Nel momento in cui si incontra la dimensione amorosa, si viene allora sopraffatti da un improvviso cambiamento di rapportarsi con le persone, con le cose e con se stessi.

In primo luogo c'è un'adesione immediata, intensa: un sentirsi, di fronte alla persona amata, senza alcuna possibilità di resistere, privati di qualsiasi atteggiamento critico. La persona di cui si è innamorati ci cattura con una immediatezza che non troviamo in nessun'altra esperienza: è come se fossimo in uno stato ipnotico, con un carattere che potremmo definire compulsivo e che fa vivere l'esperienza amorosa come una ossessione.

La vitalità che si genera quando amiamo è l'espressione del fatto che attingiamo a nuove forze, prima sconosciute, che ci spingono in una dimensione diversa da quella usuale del quotidiano: allora il bisogno di sonno si riduce, il senso di fame passa in secondo piano,

le sensazioni corporee fastidiose o dolorose sono anestetizzate, il senso del tempo si restringe, lo spazio si focalizza sul qui ed ora.

La realtà esterna si defila e scompare, e al suo posto si inserisce una realtà fantastica, un nuovo universo al centro del quale stanno le due persone coinvolte in quel rapporto d'amore: e dal loro punto di vista quell'universo è l'unico plausibile e sensato.

Il sentimento che si genera fa scattare una nuova conoscenza del mondo e di una parte ignota di noi stessi.

Dove la ragione rappresenta l'abitudine e la normalità quotidiana, l'amore esprime il nuovo, l'altero, l'eccentricità, fino a diventare quella prigione da cui non si vuole scappare o quella malattia da cui non si vuole guarire.

Turbamento e rapimento passionale, dimensione simile a quella di qualsiasi altra trascendenza di sé, l'amore diventa infatti una avventura: bella, affascinante ed allo stesso tempo rischiosa e pericolosa, che può assumere il carattere del perturbante.

E' irrazionalità, e come tale non c'è possibilità di giustificarlo o comprenderlo su un piano razionale: per cui il linguaggio dell'amore è un linguaggio metaforico, paradossale, ricercato o aulico che tenta di spiegare ciò che è ineffabile.

Nell'amore ricorrono quindi termini quali autenticità, cambiamento, autorealizzazione, colpo di fulmine, contraddizione, eccesso, desiderio, evasione, fantasia, follia, ossessione, rinascita, vertigine, paura...

Nel terreno della relazione d'amore si combatte infatti la battaglia tra l'impulso all'ebbrezza e la necessità di sicurezza, di contenimento e di rassicurazione: laddove la quotidianità e l'abitudine familiare costituiscono uno schema di certezza identitaria, il bisogno d'amore e di passione diviene un bisogno di novità e cambiamento personale.

Allora la relazione d'amore è un andare e venire, un prendere per poi lasciarsi, nell'eterno conflitto tra bisogno di sicurezza e desiderio di trascendenza.

La nostra esperienza d'amore sembra dirci che è qualcosa di esterno a catturarci, qualcosa verso cui si rivolge il nostro sguardo, ma in realtà l'esperienza amorosa vive di ciò che accade in noi.

> Il cambiamento che avviene nell'innamoramento è quindi una passione che trasfigura, volto ed immagine nuova della persona, approdo a qualcosa che era nascosto e che è stato svelato: Quest'amore è come una pioggia ristoratrice in cui si dissolve e si condensa la nebbia dell'esistenza. Grazie all'amore sento concretamente la mia anima, la tocco [M. De Unamuno].

In quella che sembra una trasformazione alchemica è la materia dell'oggetto d'amore che tramuta e trasforma; quando infatti la materia e l'altro vengono a mancare è vuoto, è assenza, è astinenza.

L'amore pertanto ci espone sul limite di un abisso e può essere terrorizzante proprio perché ci mette di fronte ad una parte ignota di noi stessi, perché ci fa sentire sopraffatti da qualcosa su cui non si ha controllo, qualcosa di più forte della razionalità ed ingovernabile, che va oltre la capacità di controllare le proprie azioni.

Ci si sente invasi, passivi ed impotenti, mossi da una forza che va contro la propria volontà: l'innamorato si sente annichilito e all'interno di una situazione che appare come un sortilegio ed una attrazione magnetica.

Ogni relazione d'amore diventa perciò uno spogliare la nostra anima fino alla sua essenza perché

> siamo ospiti di un evento che ci trascende e nelle cose

> d'amore nulla possiamo decidere. Tutte le nostre scenate, gelosie, tradimenti, fedeltà sono puro schiamazzo intorno a qualcosa che non dipende da noi, ma dal cielo che ha decretato la natura della nostra anima, da cui dipende quella sua creatura che è amore [U. Galimberti].

Quando si ha a che fare con l'amore si entra in rapporto con un'altra parte di noi, con una follia che in qualche modo ci appartiene, se

> occupando il posto intermedio tra l'uomo e l'altro estremo, Amore si fa interprete tra la ragione che l'uomo ha costruito e la follia che ancora lo abita. Non quindi un rapporto tra uomini come si è soliti credere, ma tra la parte razionale dell'uomo e la sua parte folle o divina [U. Galimberti].

E allora, probabilmente, è l'impulso a vedere questa altra parte di noi stessi che ci fa innamorare di un'altra persona, come atto di rivelazione su sé stesso: c'è qualcosa che spinge a interrogarsi sul significato di quel volto e quegli occhi dell'amato che ci stanno sempre di fronte.

L'amore passionale può rappresentare quindi un momento evolutivo e creativo importante per la coscienza e l'identità personale, raccontandoci di quelle parti sconosciute di sé, con la percezione che proprio quelle siano le parti più vere ed autentiche di sé stessi.

E quando l'amore finisce, come ogni altra esperienza di picco e di esplorazione di altre dimensioni della coscienza, è destinata a rimanere comunque indelebile quella parte bella di noi stessi che, in maniera inaspettata, ci è stata così rivelata.

BIBLIOGRAFIA

Umberto Galimberti. Le cose dell'amore.
Carl Gustav Jung. La sincronicità.
Carl Gustav Jung. L'uomo ed i suoi simboli.
Manuel Vázquez Montalbán. La bella di Buenos Aires.
Alexander e Ann Shulgin, PIHKAL. A chemical love story.
Miguel de Unamuno. Nebbia.

LA MANDRAGORA IN PUGLIA E NEL SALENTO: OSSERVAZIONI, PRESENZE BOTANICHE, STORIA, DIFFUSIONE E USI PSICOATTIVI

Gianfranco Mele
Sociologo, Taranto

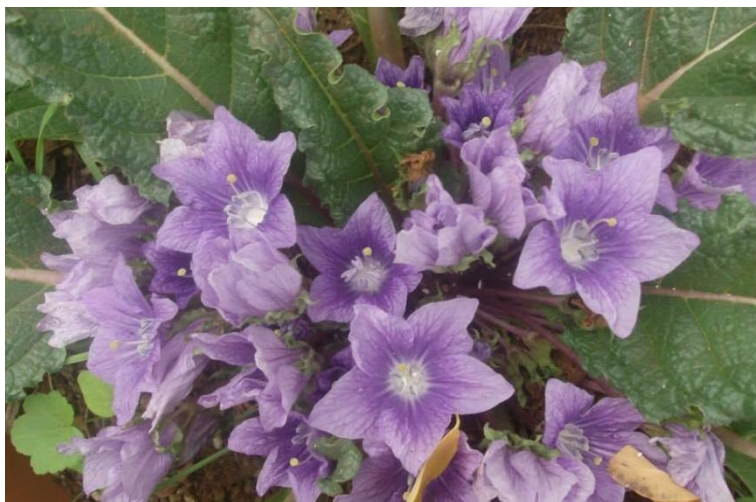



Figura 16. Mandragora autumnalis in fiore

Avvertenza preliminare: la *Mandragora autumnalis* è una solanacea dagli effetti estremamente pericolosi (vari effetti neurotossici, fino all'arresto cardiaco: si rimanda per info dettagliate su queste caratteristiche alle varie trattazioni sia divulgative che scientifiche di farmacologia e tossicologia, molte delle quali presenti anche in rete). Si sconsiglia perciò vivamente qualsiasi forma di sperimentazione suscitata da curiosità.

Intorno alla fine degli anni '80, e successivamente nei primi anni del nuovo millennio, mi imbatto casualmente in due imponenti stazioni di *Mandragora autumnalis* nel territorio tarantino: da qui, e dalla vista dello spettacolo suggestivo che offrono queste piante, inizio ad interessarmi sia della loro presenza e diffusione in area salentina e tarantina, che delle caratteristiche, leggende, aneddoti e miti legati ad esse.

Questo scritto origina da tali motivazioni e perciò comprende 3 diverse questioni: 1) la diffusione della pianta (e una mappatura in itinere) in Terra d'Otranto e più generalmente in Puglia; 2) le caratteristiche e gli effetti attribuiti alla ingestione della pianta con uno sguardo particolare, ove possibile, alle esperienze di chi li ha sperimentati; 3) l'eventuale presenza della mandragora nelle leggende locali e nella tradizione "*masciàra*" della Puglia.

Diffusione in Puglia dall'antichità ai giorni nostri

Conosciuta sin dall'antichità sia come veicolo di ebrezza che come medicinale e utilizzata anche nella medicina di Ippocrate, in quanto pianta endemica della Puglia sicuramente era conosciuta e utilizzata anche nella antichità magno-greca.

Ci son pervenuti frammenti di un'opera di un commediografo magno-greco, Alexis di Thurii, intitolata *Mandragorizomene* (la donna che fa uso della mandragora): i 5 frammenti che ci restano non darebbero modo di conoscerne il soggetto e l'intreccio, e le opinioni degli studiosi appaiono discordanti: si tratterebbe secondo alcuni di fatti amorosi e pertanto la Mandragora sarebbe usata dalla protagonista come afrodisiaco, secondo altri ci sarebbero riferimenti alla magia, per altri la protagonista si serve della Mandragora per simulare la morte, ad accertare la quale viene cercato un medico che parlasse dorico.

E' nota la presenza e l'influenza del Pitagorismo in Magna Grecia e in Taranto: è proprio Pitagora, fondatore della omonima scuola nella Crotone magno-greca, a definire la mandragora

"*Antropomorphon*". Pierio Valeriano, pur ritenendo che il suddetto termine fu utilizzato da Pitagora per definire la forma della radice, riporta alcune interpretazioni di non specificati altri autori, secondo i quali "Antropomorphon" implica una attribuzione mistica da parte dei pitagorici alla pianta e in special modo ai suoi pomi somiglianti a testicoli[1]. Si può supporre che la mandragora abbia avuto un ruolo nell'orfismo e nel pitagorismo, e difatti nelle Argonautiche Orfiche dell'anonimo autore del V secolo d.C., è descritta come una delle piante del giardino di Ecate, signora delle erbe officinali e magiche. Più in generale, le varie esperienze descrittive di vari riti misterici, compresi i misteri Eleusini (le visioni terrifiche e quelle celestiali, esperienze di sdoppiamento corporeo, ecc.)[2], danno da pensare che ciò che suggerisce Pier Luca Pierini a proposito proprio dei misteri di Eleusi non sia da scartare, ovvero la presenza della Mandragora come principale agente delle alterazioni dello stato ordinario di coscienza[3].

In questa prospettiva, diversi elementi collimerebbero tra loro, come ad esempio la coincidenza del periodo della comparsa della *Mandragora autumnalis* con le celebrazioni dei Misteri, l'accoppiata vite/vino-mandragora conosciuta fin dall'antichità, e infine la probabilissima veridicità dell'ipotesi che la stregoneria medievale, caratterizzata da unguenti e preparati allucinogeni a base di solanacee, costituisca la diretta filiazione di una antica tradizione magico-religiosa (rituali e saperi compresi).

Ma veniamo ora alla presenza e diffusione della pianta nella flora spontanea pugliese.

---

1 GIOVANNI PIERIO VALERIANO, *I ieroglifici ouero Commentarii delle occulte significationi de gl'Egitti*, Combi, Venezia, 1625, pag. 761.

2 V. ATTILIO QUATTROCCHI, *I Misteri Eleusini*, Accademia Platonica Centro Studi Filosofici http://www.accademiaplatonica.com/i-misteri-eleusini/.

3 PIER LUCA PIERINI, *La Magica Mandragora*, Rebis Ed. Viareggio, 1999, pp. 23-33.

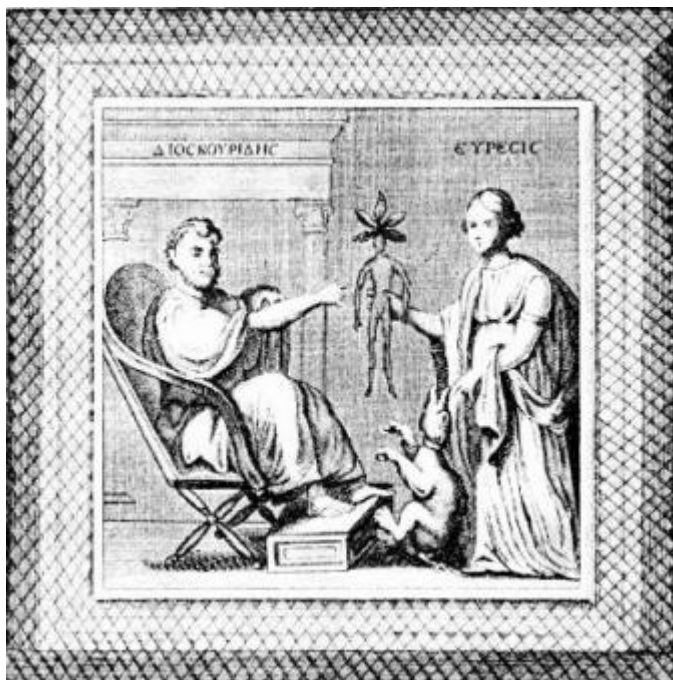



Figura 17. Miniatura dal Dioscoride viennese, codice greco prodotto a Costantinopoli attorno al 512. Vi è raffigurato Dioscoride seduto che allunga la mano per afferrare la mandragora antropomorfa che Euresis gli offre. Un cane morto è legato con una corda al pie'.

In Puglia sono documentate o testimoniate presenze di Mandragora nella flora spontanea a partire dalle ricerche degli autori cinquecenteschi.

Scrive Andrea Mattioli:

> Nascono le Mandragole per sé stesse in più luoghi per li monti in Italia, e massime in Puglia e nel monte Gargano, il quale chiamano di Sant' Angelo, onde ci recano le corteccie

> delle radici, e i Pomi alcuni Erbolaj, che ogni anno vengono a noi[4].

Il Medico e letterato Girolamo Marciano (1571-1628) a sua volta documenta la presenza di Mandragore in Terra d' Otranto, elencando la *"Mandragora maschio"* e la *"Mandragora femmina"* tra le piante spontanee che crescono nella "Provincia"[5].

L'umanista settecentesco Cataldantonio Carducci, nella sua traduzione e commentario delle Delizie Tarantine del D'Aquino, riferisce della presenza della Mandragora presso i vigneti del monte tarantino Aulone, e di una contaminazione dei vini:

> lmperciocchè attenta la grassezza de' pascoli di Saturo, di cui era parte Aulone, le pecore vi s' impinguavano, onde provveniva l' ottima qualità delle lane: ed attento il buon terreno di Aulone, molto confacente a viti, il vin che producea, era rinomatissimo. Ed in quel tenimento v' è tuttavia il corrotto vocabolo monte Melone, e la pezza di MeIone, per dove forse si estendevano le viti d'Aulone. E v'è pure una ragion naturale circa la bontà de' suoi vini: mentra questa nasceva, dacchè ritenea la qualità della mandragora, erba ipnotica, o sia soporifera, di che eran pieni que' suoi vigneti, e che tuttavia alligna in quel terreno; onde nacque quel greco adagio *mandragoram bibisse* (Erasm. in adag.) che si appropriava a quegli infingardi o neghittosi, cui piace una vita molle e lascìva. Quindi Orazio non per altro riguardo lo disse amicus, mentre il suo vino gustato ch'cra, spirava della l:mguidezza, e conciliava il sonno. Plutarco nel libro de audiendis Poetis ci attesta, che la mandragora nascendo presso alle viti, infonde la sua Virtù nel Vino, e fa più soavemente dormir coloro, che'l bevono. E Vaglia I' esempio di Annibale , al'dir di Giulio Frontino Strateg. 2, il

4 PIETRO ANDREA MATTIOLI, *Discorsi*, pag. 604, cap. 78, 1544.
5 GIROLAMO MARCIANO, *Descrizione, origine e successi della provincia di Otranto* pag. 190, Napoli, Stamperia dell'Iride, 1855 (riedizione a stampa dell'antico manoscritto redatto dal Marciano a cavallo tra '500 e '600).

> quale spedito da' Cartaginesi a domar lo spirito ribelle degli Afri, sapendo ch' essi erano troppo dediti al vino, procurò di mischiarvi in quello quantità di mandragora, la quale operando con la sua virtù, gli rese deboli e sonnacchiosi , di modo ch' egli ne trionfò. Anzi tanto è più bello quell'epiteto *amicus*, che Orazio attribuisce ad Aulone, quanto ch' essendo questo luogo, come si è detto, ferace di mandragore, il nome di questa pianta presso gli orientali serba la nozion di amore, ch' è *Dod* [6] [...][7].

Sempre a proposito della mandragora in Taranto, scrive il Giustiniani, riprendendo in parte le tesi del Carducci:

> In tutta quella regione, e in esso colle ancora, vi si vede finanche inoggi nascere abbondantemente la Mandragora, erba ipnotica e soporifora, di cui Plinio molto parla ; e se mai sia vero quel che dice Plutarco che una tal'erba nascendo presso le viti infonde la sua virtù nel Vino, e fa che dormono soavemente tutti coloro, che il bevono: *mandragora* (mi valgo del Xilandro) *iuxta vites nascens , suamque in vinum virn diffundens, efficit u suavius dormiant, qui id biberurnt,* ebbero perciò a farvi una ricca piantagione di viti, dalle quali ne raccoglievano poi vino assai in pregio[8].

Nella sua opera *La flora salentina,* il botanico ottocentesco Martino Marinosci, di Martina Franca, riferisce, a proposito di quella che egli identifica come *Mandragora officinalis,* o *officinarum Atropa L.”*: «Vi è una varietà a foglie larghe con fiori, e radice

6 A proposito del termine “dod” qui citata dal Carducci come sinonimo di mandragora e di “amore”, si veda G. TORO, *La radice di Dio e delle Streghe*, pag. 18.
7 CATALDANTONIO ATENISIO CARDUCCI, *Le delizie tarantine di Tommaso d' Aquino*, Volume 2°, Annotazioni, Napoli, 1772, Stamperia Raimondiana, pag. 269.
8 LORENZO GIUSTINIANI, *Dizionario geografico-ragionato del regno di Napoli,* Manfredi, 1883, pag. 51.

bianca, ed un'altra presso Lecce con radice fosca, foglie strette ondate, fiori porporini[9]».

Ancora, il botanico inglese Henry Groves nella sua opera *"Flora della costa meridionale della Terra d' Otranto"* riporta nel 1887 la presenza di *Mandragora autumnalis* a Leucaspide (Statte, TA) e Gallipoli[10].

La *Mandragora autumnalis* è presente nelle attuali checklist della flora salentina[11]. Benché sia inserita nelle specie di lista rossa, cioè a rischio di estinzione, sono state individuate, anche molto recentemente, diverse stazioni sia dai botanici che da ricercatori indipendenti e appassionati.

Presenze certe sono state rilevate nei pressi di: Tuturano (BR), Porto Cesareo, Otranto e Porto Badisco (LE), Taranto, S. Marzano di S. Giuseppe (TA)[12]. La Mandragora si comporta da pianta "infestante" e dunque laddove è insediata allo stato spontaneo non si trovano mai individui isolati o numericamente esigui, ma stazioni di numerosi esemplari che occupano fette consistenti di suolo in ciascun sito che le ospita. Da verificare, segnalazioni sulla costa tarantina, nei pressi delle gravine massafresi, di Martina

---

9 MARTINO MARINOSCI, *Flora Salentina*, vol. II, Tip. Ed. Salentina, Lecce, 1870, pag. 91.

10 HENRY GROVES, *Flora della costa meridionale della terra d' Otranto*, Nuovo Giornale Botanico Italiano, vol. XIX, n. 2, aprile 1887, pag. 174.

11 C. MELE, P. MEDAGLI, R. ACCOGLI, L. BECCARISI, A. ALBANO & S. MARCHIORI *Flora of Salento (Apulia, Southeastern Italy): an annotated checklist* Flora Mediterranea 16, Raimondo Ed., pag. 219.

12 Nota curiosa, le Mandragore osservate in S. Marzano in periodo autunnale, non presentavano fioritura né fruttificazione e avevano una conformazione fogliare sensibilmente diversa rispetto alle altre. Questi aspetti han fatto pensare ad un esempio di polimorfismo, ma sarebbe da approfondire quanto riferito in passato dal Marciano e da Marinosci: entrambi identificano 2 specie differenti di Mandragore in Terra d' Otranto. La "*Mandragora maschio*" e la "*Mandragora femmina*" di cui parla il Marciano corrisponderebbero in realtà, rispettivamente, all'attuale distinzione tra *Mandragora officinarum* e *Mandragora autumnalis*. Lo stesso Marinosci, come si è riportato di sopra, riferisce di due differenti varietà.

Franca, San Giorgio Jonico, e in altre zone della provincia di Taranto e di Lecce.

Esperienze, resoconti

In un suo recente scritto apparso sulla rivista Erboristeria Domani, Samorini riporta di "*testimonianze di alcuni conoscenti pugliesi e siciliani i quali mi hanno comunicato che, quando incontrano delle piante di mandragore, ne consumano impunemente i frutti maturi*", ripetendo per ben due volte nel testo questo "dato" con la medesima espressione e mettendo in guardia qua e là nell'articolo rispetto alla sconvenienza di questo atteggiamento.[13] Non ci risulta un *trend* di consumi di frutti di Mandragore in Puglia, e tantomeno di comportamenti d'abuso, anche in considerazione del fatto che si tratta di una pianta difficile da scovare e poco diffusa, benché affatto presente soltanto in area tarantina come afferma l'autore suddetto (difatti abbiamo registrato la presenza di poche ma significative stazioni sparse in tutta la Terra d' Otranto). Ci risultano invece sperimentazioni circoscritte, prudenti e finalizzate alla ricerca, ma ciò che risulta più significativo nella esperienza pugliese è in realtà il fatto che si è creata una rete comunicativa spontanea e di scambio di informazioni composta da ricercatori delle tradizioni, botanici, ecologisti e naturalisti, escursionisti[14], con al centro delle attenzioni non soltanto la Mandragora o le piante psicoattive, ma tutta la flora spontanea del territorio, i suoi utilizzi nella tradizione, nella alimentazione, nella medicina popolare. Obiettivi condivisi sono lo studio, e lo scambio di informazioni, l'individuazione e la classificazione delle specie presenti nel

---

13 GIORGIO SAMORINI, *Odori sensuali: il profumo del frutto di Mandragora*, in Erboristeria Domani, mar/apr 2017, 401, CEC Editore, pp. 72-79.

14 A questo proposito, intendo ringraziare Oreste Caroppo, Giuseppe Mascia, Marcello Morelli, il Prof. Piero Medagli con i loro preziosi contributi e quanti altri hanno preso parte attiva a ricerche, discussioni, scambi di informazioni, escursioni.

territorio, la preservazione della flora spontanea, specie quella a rischio di estinzione, e il suo ripopolamento. In questi ambiti, e a proposito della Mandragora, si è venuti a contatto con le descrizioni fornite da alcuni sperimentatori, indigeni e non, che riporto a seguire.

A., emigrato dal Nord Giordania, entra in contatto con il gruppo e ci informa:

> in Medio Oriente noi la chiamiamo la frutta dei pazzi". "ne ho trovata molta in Nord Giordania. Diciamo anche nel centro della Toscana". "... mangiavamo 3 frutti... da non fare nessun effetto di allucinazione". Basta mangiare 3 frutti e comincia a fare il suo effetto di estasi. Noi la chiamiamo erba dei pazzi.

B., uno sperimentatore calabrese ci informa:

> L'ingestione di 3-4 frutti, che ho ripetuto negli anni al tempo della loro comparsa sulle piante, non mi ha provocato intossicazioni e nemmeno effetti narcotici, dei quali ho avvertito invece la seria presenza quando ho assaggiato, seppur con molta cautela, quantità minuscole, quasi microscopiche, di radice. Con il tentativo di ingestione della radice ho capito subito che gli effetti potevano essere devastanti. Ho assaggiato anche sezioni di foglie crude senza avvertire particolari effetti, e tuttavia ho desistito dall'ingerire foglie verdi intere a causa del loro particolare amarore. Ho fumato anche foglie essiccate dopo aver fumato hashish. Forse una foglia intera per volta, o metà, non ricordo, a distanza di tempo comunque. Prevaleva l'effetto dell' hashish. Non ricordo di aver sperimentato particolare sedazione. Ho avvertito un po' di amarore in bocca e un po' di secchezza delle fauci ma non paragonabile a quella, anestetizzante, dell'effetto della radice. Un altro effetto che mi ha fatto la radice è stato quello di farmi avvertire come una presenza impalbabile, pericolosa, intorno a me; ho

> pensato alla descrizione che fa Castaneda dello Spirito della Datura che cerca di spaventarti. Ecco, ho avuto quella stessa, sgradevole, spaventosa sensazione. Per questo motivo mi son rifugiato in casa e … mi sono addormentato (credo). E' là che mi son visto sdoppiato... vedevo il mio corpo che dormiva e nello stesso tempo ho vissuto una avventura, una storia con me protagonista, su una sorta di piano superiore a quello del mio corpo che giaceva nel letto. Al risveglio non mi capacitavo di aver vissuto un "viaggio", un sogno: ero confuso, mi sembrava troppo reale ciò che avevo vissuto. Per questo motivo ho avuto, letteralmente, la pelle d'oca per più di una giornata intera. Ho notato poi un forte abbassamento della vista che si è protratto per circa una settimana.

Un terzo sperimentatore, pugliese, ci racconta:

> 2 o 3 frutti alla prima sperimentazione, 4 alla seconda, sono arrivato ad ingerirne 5. Non ho avuto particolari esperienze né sintomi. Forse un leggero, quasi impercettibile stato di eccitazione.

A proposito dei frutti, i resoconti di cui sopra collimano con quanto descritto da Ratsch a proposito di una autosperimentazione: «Nessun effetto psicoattivo direttamente percepibile. Nella notte, sogni a contenuto erotico[15]».

Occorre precisare che le esperienze sopra descritte si assestano sull'ingestione di una media di 4 frutti, e in alcuni casi 5. Non sappiamo se l'ingestione di un numero più alto di frutti possa confermare, anche parzialmente, quanto riportato in una breve comunicazione di Vlachos e Poulos che descrivono un caso di ingestione di 10 frutti (tuttavia il report parla di *Mandragora*

---

15 MULLER-EBELING & RATSCH *Zauberpflanze Alraune. Die Magische Mandragora,* Solothurn: Nachtschatten Verlag, 2004. Cit. da Gianluca Toro in *La radice di Dio*... op. cit., pag. 74.

officinarum[16] e non della varietà *autumnalis*) da parte di un uomo di 55 anni che avrebbe manifestato a 1 ora dall'ingestione tachicardia, dilatazione delle pupille e arrossamento del viso, e a 3 ore confusione mentale e sintomi di depressione del sistema nervoso centrale. Un altro studio (riportato anche questo dal Samorini) riguarda sintomi di una notevole intossicazione anticolinergica (nausea, vomito, dolori addominali, agitazione, allucinazioni) [17] riferiti all'intossicazione di ("approssimativamente", dice il testo originale) 5 frutti ancora una volta di *Mandragora officinarum* e non *autumnalis* come riportato erroneamente anche in questo caso, nel sunto apparso su "Erboristeria Domani". Si può ipotizzare perciò (sebbene fra varie supposizioni, ivi compreso il sempre valido concetto di *set e setting* come discriminante fondamentale) che nei frutti della varietà *officinarum* ci sia una maggior concentrazione di alcaloidi rispetto alla *autumnalis*.

Osservazioni e comparazioni con il mito: odore, luminosità e altro

Osservazioni dirette, ripetute, ci hanno consentito di far caso all'odore dei frutti e ad altri aspetti della pianta come la cosiddetta luminescenza. In una fase intermedia tra quella del frutto verde, acerbo, e la maturazione vera e propria, i frutti emanano un odore particolare, quasi di tipo spermatico. Più il frutto è maturo, più l'odore perde quella caratteristica e si avvicina a quello del marcio. Probabilmente l'associazione della Mandragora con lo sperma,

---

16 PAUL VLACHOS, LOUIS POULOS, A case of Mandrake Poisoning, Journal of Toxicology: Clinical Toxycology, 19:5, 521-522, 1982.

17 PANAGIOTA NIKOLAOU, , IOANNIS PAPOUTSIS, MARIA STEFANIDOU, ARTEMIS DONA,, CONSTANTINOS MARAVELIAS, CHARA SPILIOPOULOU, SOTIRIOS ATHANASELIS, *ACCIDENTAL POISONING AFTER INGESTION OF "APHRODISIAC" BERRIES: DIAGNOSIS BY ANALYTICAL TOXICOLOGY,* The Journal of Emergency Medicine, Vol. 42, No. 6, pp. 662–665, 2012.

ripetuta in più e diverse leggende, ha a che vedere anche con questa caratteristica del frutto nella sua fase di pre-maturazione: "*nasce dallo sperma degli impiccati*" forse perché ha effettivamente un odore che ricorda e rievoca quello dello sperma. Più in generale la Mandragora è collegata allo sperma anche al di là del tema dell'impiccagione: un nome arabo dei suoi frutti è anche "*testicoli del diavolo*", e un appellativo turco, sempre dei frutti, "*testicoli di cane*". Nel mondo arabo è diffuso anche il nome "*uova del genio*" laddove il termine "uova" deve essere inteso come eufemismo di "testicoli". Vedremo in seguito, invece, perché probabilmente è stabilita una relazione anche con i morti e con le loro anime dannate. [18] A proposito del mito della luminosità della Mandragora, non abbiamo notato luminescenze o fosforescenze di sorta nei frutti, in nessuna fase della fruttificazione, nonostante osservazioni ripetute. Bouquet nota, a suo dire, una sorta di luminescenza, ma la attribuisce al fenomeno della fosforescenza, tipico di diversi organismi, e tuttavia percepibile, secondo il ricercatore, a occhio nudo anche a distanza di 2 mt. dalla pianta[19]: non abbiamo notato nulla di ciò. Occorre aggiungere che la cosiddetta luminescenza non è univocamente attribuita ai frutti: Le Quellec riporta, a proposito del nome arabo "*Lampada del demone*":

> Ibn el Baitar riporta che secondo el-Edrisi "la parte interna della corteccia dello stelo brilla nella notte [...] al punto che si potrebbe pensare in fiamme[20].

---

18 Cfr. JEAN LOIC DE QUELLEC, *La Mandragore: Plantes, sociétés, savoirs, symboles. Matériaux pour une ethnobotanique européenne. Actes du séminaire d'ethnobotanique de Salagon, vol. 3, 2003-2004: « Les cahiers de Salagon » 11, Musée-conservatoire de Salagon et Les Alpes de lumière, Mane, 2006,* pp. 91-92.

19 J. BOUQUET, *La Mandragore en Afrique du Nord,* Bulletin de la Société des Sciences Naturelles de Tunisie, vol. 5, pp. 29-44, 1952.

20 JEAN LOIC LE QUELLEC, *op. cit.,* pag. 88.

La cosiddetta luminosità, è attribuita in questo caso alla brillantezza della *corteccia dello stelo* e non del frutto: e difatti alla luce della luna piena o di una torcia questo "risalto" di quella parte della pianta, ci risulta. Altre leggende e interpretazioni investono l'intera pianta di un potere "*luminoso*" o "*ardente*": alcuni antichi erbari affermano che "*la pianta brilla nella notte come una lampada*", secondo alcune leggende "*la pianta irradia fuoco*", "*assomiglia al fuoco*", "*è calda*", ma "*fuoco e "calore*" sono riferiti anche alla potenza del veleno della pianta e ai suoi effetti. Il "*calore*" è collegato da altri alla canicola estiva (periodo di raccolta della varietà *officinarum*). [21] In Garfagnana (prov. di Lucca) son state raccolte delle testimonianze da nativi che affermano che "*dove c'è la mandragola c'è il fenomeno del gas, del lumicino*" [22] e anche qui il fenomeno pare attribuito alla pianta a prescindere dai frutti: "*finché la mandragola non è grande non fa il lumicino*" [23], e "*se vive cento anni fa cento anni di lumicino*" [24].

Figura 18. Illustrazione dall'opera di Pierre Boaistuau, *Histoires prodigieuses*, 1560: frontespizio del capitolo XXII. Vi è raffigurata la classica scena del cane legato alla mandragora, che è raffigurata però come una pianta fiammeggiante.

---

21 AN LOIC LE QUELLEC, *op. Cit.*, pp. 88-90.
22 ALBERTO BORGHINI, *Varia Historia - Narrazione, territorio, paesaggio: il folklore come mitologia,* Aracne editrice SRL, 2005, pag. 118.
23 Ibid.
24 Ibid.

Probabilmente nei vari miti sulla luminosità della pianta si intrecciano caratteristiche e percezioni differenti: una osservatrice che scrive per una rivista divulgativa sulle piante, riporta in un articolo la sua personale esperienza osservativa: "i*n autunno, si forma un denso ciuffo di fiori imbutiformi a cinque lobi di un azzurro violetto intenso e luminoso*"[25]. Questa percezione di una sorta di luminosità del fiore è comune a molti osservatori, e io stesso fui colpito, sin dalla prima volta che vidi un gruppo di piante, da una sorta di risalto vesperale del fiore, che ho ri-percepito a distanza di anni. D'altro canto, l'accostamento ad una *lampada* potrebbe provenire anche dalla forma suggestiva che assumono *frutto* e *calice* nell'insieme, come si può notare in una delle foto qui riportate.

Figura 19. Frutto di mandragora con il suo calice

La comparsa della *Mandragora autumnalis* in Salento avviene immancabilmente verso metà-fine di agosto, subito dopo le prime

---

25 Flavia Angotti, *Mandragora autumnalis*, in Giardini & Ambiente, https://www.giardini.biz/piante/erbacee/flavia-angotti/.

piogge, e spesso quasi in concomitanza appaiono i primi fiori. La fruttificazione inizia verso la metà di ottobre. I miti della pioggia legati a questa pianta, detta in alcune regioni italiane "*l'erba che chiama l'acqua*" se sfalciata[26], hanno una ovvia correlazione con il suo riaffacciarsi dopo i primi temporali estivi e con il loro irrobustirsi alle piogge successive[27].

Figura 20. Cantareus apertus su foglie di Mandragora

26 Cfr. TIZIANO MANNONI, DIEGO MORENO, MAURIZIO ROSSI, *APM-Archeologia Postmedievale, 10, 2006 – Pietra scrittura e figura in età postmedievale nelle Alpi e nelle regioni circostanti*, All'Insegna del Giglio, 2007, pp. 186-190.
27 Analogo mito si origina rispetto asd un'altra solanacea magica, lo Stramonio, cfr. VITTORIO LANTERNARI, *Religione, magia e droga. Studi antropologici,* Manni Ed., 2006, pag. 171.

Un'altra cosa che abbiamo potuto osservare è la presenza di chiocciole sulla pianta: ne sono molto attirate e ne divorano le foglie. Questa osservazione coincide con quanto riportato da altri studi.[28] Secondo alcuni studiosi "*gli uccelli e gli animali dei campi trovano che la carne succosa della Mandragora è irresistibile*" [29]: questa appetibilità sarebbe, tra l'altro, tipica delle gazze, corvi e altri volatili che si ciberebbero dei frutti. In effetti, in una zona popolata da mandragore e da corvi non siamo riusciti a ritrovare presenza di frutti nelle piante dopo la fioritura, proprio perché probabilmente i corvi li consumavano poco dopo la loro comparsa sulle piante.

La leggenda dell' "urlo" della pianta potrebbe avere origine dal rumore" che fanno le radici, specie in grossi esemplari, a contatto con la terra e a seguito di una brusca estrazione, laddove il terreno è soffice o è stato "preparato" a poter estrarre la radice intera[30]: abbiamo potuto notare l'identico fenomeno, casualmente, estraendo bruscamente, d'un colpo, un esemplare di *Daucus carota* (lo sfregamento della radice contro il terreno aveva provocato un rumore, per la verità appena percettibile, ma acutissimo): un informatore siciliano ci riporta, a proposito della Mandragora:

---

28 Cfr. GIANLUCA TORO, *La Radice di Dio e delle streghe,* Yume Ed., 2014, pag. 75.
29 ALEXANDER FLEISHER, ZHENIA FLEISHER, *The fragrance of Biblical Mandrake,* Economic Botany, 48 (3): 243-251.
30 Questo fenomeno è stato già decritto da Bouquet ma egli lo attribuisce ad un rumore secco causato dalla radice che si spezza allorquando è estratta in modo non corretto (J. BOUQUET, *La Mandragore en Afrique du Nord*, Bulletin de la Societè des Sciences Naturelles en Tunisie, Vol. 5, pp. 29-44, 1952). Al contrario, nella nostra esperienza lo stridio proviene proprio dalla estrazione brusca ma corretta della radice, cavata dal suolo per intero, ed è causato come già detto dallo sfregamento della radice stessa con la terra. Giusta, invece, la successiva osservazione di Bouquet secondo il quale il silenzio e l'atmosfera della notte, in cui avveniva l'estrazione, avrebbero amplificato in modo suggestivo ciò che veniva udito.

> Ho sentito uno pseudo-urlo (del quale posso fornire anche la registrazione), che somiglia molto al rumore del cuoio se strofinato, e altro non è che lo stridere delle radici appena la pianta si tira fuori dal terreno."

La Mandragora nella stregoneria salentina

In uno scritto di prossima pubblicazione parlo dettagliatamente della presenza delle varie Solanacee psicoattive nell'esperienza della stregoneria salentina; in questa sede riporterò alcuni passaggi significativi rapportabili al possibile utilizzo specifico della Mandragora.

Solanacee tropaniche di vario genere paiono inequivocabilmente presenti nella composizione di unguenti, polveri e bevande afrodisiache e affatturanti. In un testo del Chiaia si legge di una misteriosa "*Erba del trasporto*" utilizzata da un *masciàro* pugliese [31] che potrebbe essere la Mandragora stessa o altra solanacea dagli effetti analoghi, mentre nei resoconti forniti al tribunale del santo Officio della diocesi di Oria tra '600 e '700, si leggono esperienze significative, benché, ovviamente, mediate dalla penna dell' inquisitore. Non sappiamo quali Solanacee in particolare rientrassero nelle varie composizioni (probabilmente tutte quelle di tipo tropanico disponibili e reperibili, vista l'interscambiabilità a livello di proprietà), ma alcuni passi ci suggeriscono la possibile presenza della Mandragora. Li analizziamo a seguire.

Grazia Gallero viene iniziata come *masciàra* da Cinzia la Napoletana detta *la Pignatara*. Nella sua deposizione racconta i particolari della iniziazione, e degli incontri con le altre streghe (masciàre e masciàri). Dopo essersi unti con l'unguento, Grazia e compagni masciàri/e si recano al *Ballo*, avvolti da una suggestiva atmosfera evocata dagli effetti dell'unzione dell'unguento:

---

31 LUIGI CHIAIA, *Pregiudizi Pugliesi*, in: Rassegna pugliese di scienze, lettere, arti, Trani, 1887-88, ried. a cura di Arnaldo Forni Editore, 1983, pp. 75-76.

> Et all' hora cavalcò ciascheduna di noi, come ancora l'huomini sopradetti asini negri, et ogn'uno sopra il suo, li quali animali ci portarono per aria, et in poco tempo conforme mi parse tutti arrivassimo in un luoco, che mi disse la napoletana chiamarsi la noce di Sobrino, dove ci era oscuro e doppo comparse una certa luce com'un fuoco, che non faceva luce chiara, ma era bastante a poter conoscere le persone, e vedere quanto si faceva in detto luoco, nel quale viddi una quantità di genere d'huomini, e donne tutti ignudi colli capelli sciolti le donne particolarmente, e viddi e conobbi di nuovo li soprannominati compagni, colli quali eramo partiti di questa terra di Francavilla à cavallo in detti asini negri, et in mezzo stava come in un tribunale seduta una brutta forma d'huomo, con diversi altri intorno in piedi, che mi parvero fatti come le figure delli demonij depinti nel quadro, e chiesa di Sant'Antonio Abbate di questa Terra, e la detta Cinzia mi disse, che quello che sedeva in mezzo era il più grande diavolo e che quell'altri brutti fatti erano tutti diavoli[32].

Più volte Grazia descrive il rituale dell'unzione a cui segue la partenza per il Ballo:

> Et io mi ungeva col mio unguento et ignuda come di sopra usciva dalla casa dove abitava, e fuori dalla porta d'essa ritrovava il detto Martiniello, sempre in forma di asino negro, sopra del quale cavalcava e mi portava al sopradetto luoco e nell'istesso tempo ci univamo in qualche crocevia colli sopra nominati […] et andavamo al detto luoco di Sobrino, dove retrovavamo la stessa moltitudine di gente come di sopra […] et alle volte vedeva come si diceva la messa, e s'alzava in loco dell'ostia una cosa, che pareva negra, che non conosceva che fosse, e noi inginocchiati l'adoravamo, e viddi ancora alle

32 ATTI CURIA DI ORIA, *Sortilegi e stregonerie in Francavilla Fontana ai tempi di Monsignor C. Cozzolino*, anno 1679, Denuncia contro Nicodemo Salinaro, f. 29.

> volte incensare, come ho visto fare nella chiesa, però con una cosa fetente, e prima s'incontrava il più grande, e poi tutti l'altri diavoli, et in questa maniera continuai ad andare, e fare l'istesse cose[33].

Il particolare di questo misterioso oggetto innalzato e utilizzato come sacramento nel convegno, "*una cosa che pareva negra, che non conosceva che fosse*", più avanti definita come "una cosa fetente" ci suggerisce l'ipotesi di un oggetto che, se non era un simbolo fallico (ipotesi da non scartare assolutamente)[34], non poteva essere altro che una radice scura, nella fattispecie, appunto, una grossa radice intera di Mandragora che proprio a causa del suo aspetto particolare, inusuale e inquietante aveva evocato in Grazia quelle definizioni.

Composizione degli unguenti: il possibile ruolo della Mandragora

Nel corso della sua deposizione, a richiesta dell'inquisitore, Grazia fornisce anche una descrizione della composizione dell'unguento:

> Nel fare il detto unguento, conforme m'imparò la detta Cinzia, ci vogliono due cose, cioè oglio di Mastice, e succo di carne di creatura morta senza battesimo, et in mancanza di questo succo di carne d'homini uccisi, e si fa in questa maniera, primo compramo l'oglio di mastice dalla speziaria,

---

33 Ibidem.

34 Nelle falloforie, processioni solenni in onore di Dioniso e di Priapo, si portavano in processione giganteschi falli in legno. Secondo Karl Kereny, inoltre, il "cuore" che viene salvato e nascosto da Atena a seguito dello smembramento di Dioniso da parte dei Titani, è una metafora per indicare il pene del dio. Nei riti classici greco-romani si sacrificava un caprone e se ne occultava il fallo. Un simbolo o un oggetto fallico (o anche davvero il fallo asportato ad un caprone) può essere dunque quello sacralmente esibito durante la cerimonia descritta da Grazia Gallero.

> e per la strada chiamiamo trè volte il Diavolo, dicendo della crocevia trè volte, Diavolo vieni, Diavolo vieni, Diavolo vieni, doppo c'informamo dove stanno seppelliti le creature senza battesimo e propriamente ce lo viene a dire l'istesso diavolo, e noi andammo al luoco, e per la strada in una crocevia, chiamiamo dell'istessa maniera trè volte il diavolo, il quale comparisce in forma humana, colli piedi di papara e ci accompagna al luoco dove sta seppellita la creatura, e ciò di notte tempo, e da là ci pigliamo quella creatura, la quale poi in una notte vigilia di festa solenne, come di Natale, Epifania, Pascha, Ascensione, et altre simili feste solenni dell'anno, pistamo al mortaro la detta creatura, e ne cavamo il succo, stringendolo dentro una pezza, e fra tanto pistamo, chiamamo trè volte il demonio, come di sopra, il quale viene nell'istessa forma et assiste quando mescolamo l'oglio suddetto col predetto succo, et il detto Demonio colli sue mani lo termina a finire e se ne parte[35].

Un passo singolarmente cruento, che tuttavia lascia perplessi e appare stridente per diverse questioni: farmacologicamente, una composizione simile giustifica l'esperienza allucinatoria del volo, delle visioni e quelle dello sdoppiamento descritte sempre in relazione all'unguento stesso? La "*creatura morta*" viene trattata poi, nella descrizione, si badi bene, esattamente al pari di una radice o un'erba, pestata nel mortaio.[36] Impensabile anche che la donna abbia potuto trattenere un cadavere per un periodo imprecisato sino al giungere del momento utile, la vigilia della festa solenne di cui si parla. Allora, siamo di fronte alla trascrizione letterale di una deposizione, o è possibile che vi sia una alterazione da parte dell'inquisitore o dello scrivano, causata dalla volontà di far

---

35 A.C.O., Denuncia contro Nicodemo Salinaro, cit., f.31

36 La pratica della pestatura della radice di Mandragora con l'ottenimento del "succo" la si ritrova descritta anche nei Discorsi del Mattioli: "Il succo si cava dalla corteccia delle radici fresche, pestata prima, e poscia stretta per il torchio, il qual fatto condensare al sole. Si ripone in vaso di terra" (Discorsi di M. PIETRO ANDREA MATTIOLI, cap. 78, pag. 604).

apparire quanto più possibile efferati i comportamenti della donna, o anche, semplicemente, da una mal comprensione delle parole della donna stessa, o del senso che lei dava alla sua esposizione dei fatti? Il *grasso* o *il sangue di bambini non battezzati* ricorrono spesso, come ingredienti, nelle varie deposizioni fornite da streghe di diverse aree geografiche e a questo proposito il Pierini fa notare che deve trattarsi di forzature operate dagli inquisitori[37] mentre Gianluca Toro è del parere che possa trattarsi di giochi di parole o di elementi evocati in ogni caso a scopo di teatralità[38].

Anche nella deposizione di Cinzia Maietta, sessantenne, nata a Napoli e sposata a Francavilla Fontana con Antonello Dell'Aglio,

---

37 Cfr. PIER LUCA PIERINI, op. cit., pag. 50: Il Pierini commenta che tali improbabili ingredienti "lascerebbero talvolta sconcertati se non si considerassero come frutto evidente di pura fantasia e, come abbiamo già avuto occasione di sottolineare, di forzature e "confessioni spontanee" strappate con le pinze di giudici troppo interessato a stabilirne la "indubbia matrice diabolica". Non si capisce infatti perché, come scrive il Wyer in epoca non sospetta (1577), le cosiddette streghe sarebbero dovute ricorrere a crimini inutili oltreché orrendi, quando potevano utilizzare comunissimo olio quale emolliente".

38 GIANLUCA TORO, *Sotto tutte le brume sopra tutti i rovi*, cit., pag. 46: "Combinando realtà e fantasia, vi erano poi altri ingredienti anch'essi considerati privi di azione farmacologica. Sono a volte definiti mediante giochi di parole, spesso hanno caratteristiche bizzarre, sinistre e teatrali. Sono ingredienti fantastici, ad azione magica (per magia simpatica), che generano suggestione, senso di orrore, repulsione, sgradevolezza e anche sensazionalismo". Sempre il Toro, (nelle pp. 79-80 della suddetta opera) riporta e commenta il caso di una strega processata a Todi nel '400: "Nel 1428 una certa Matteuccia fu processata a Todi e confessò che l'unguento utilizzato per il volo era composto da grasso di avvoltoio, sangue di nottola e di bambini. In questo modo evocava Lucifero che, sotto forma di capro o di mosca, la trasportava al noce di Benevento o in altri luoghi. Naturalmente, in questo come in altri casi, gli ingredienti efficaci erano altri, come filosofi naturalisti e inquisitori ben sapevano. Questi e simili costituenti riportati in altre ricette avevano probabilmente una funzione magico-simbolica o anche teatrale, richiamando alla mente il mondo cupo della strega, ed erano scelti più per suscitare ribrezzo, paura e senso del mistero che per una vera e propria azione farmacologica".

è descritta la composizione dell' unguento facendo riferimento a un "*figliolo morto senza battesimo*" dissotterrato e pestato al mortaio:

> Per fare l'oglio andammo unitamente dietro la chiesa di sant'Antonio Abbate, e disseppellimmo uno figliolo morto senza battesimo, dove sapeva la detta Caterina essere sepolto, e per strada chiamammo cinque volte il diavolo, dicendovi, diavolo vieni, che mò è tempo che volemo fare l'oglio e portato in casa il figliolo, andammo insieme alla speziaria per comprare unguento d'armilio, e cinque altre volte si chiamò il demonio, e ritornate in casa con l'unguento, pistammo quel figliolo, e ne cavammo il succo e l'avanzo del corpo del figliolo lo buttammo al fuoco e mentre mescolavamo il succo coll'unguento suddetto si chiamava sempre il demonio, il quale comparve in forma humana, et assertì, e toccò colle mani il pignatino dove havevamo posto l'oglio trè volte girandolo, e dicendone, che ce lo dividessimo per servircene quando veniamo chiamati[39].

Il filosofo seicentesco Francis Bacon si sofferma anch'egli sulla questione dell'unguento delle streghe e sui suoi ingredienti, osservando che gli effetti di detto preparato non possono essere ottenuti da composti ottenuti con "*grasso di bambini portati fuori dalle loro tombe*" ma che è più probabile che la composizione sia fatta da "*medicine soporifere*" come: "*giusquiamo, cicuta, mandragora, datura, tabacco, oppio, zafferano e foglie di pioppo*".[40]

Occorre ribadire che la descrizione degli unguenti ottenuti dal "*grasso dei bambini morti non battezzati*" potrebbe anche essere una forzatura introdotta a mò di clichè dagli inquisitori dopo la lettura della varia documentazione a loro disposizione sulla stregoneria: nel caso delle testimonianze di sopra riportate, raccolte dal Santo Officio della Diocesi di Oria, siamo a cavallo tra '600 e '700 e gli

39 A.C.O., cit. Denuncia contro Nicodemo Salinaro, ff. 38-39.
40 F. BACON, *Sylvia Silvarum* cit. da G. TORO in *Sotto tutte le brume sopra tutti i rovi,* Nautilus, 2005, pp. 113- 114.

inquisitori hanno a disposizione un'ampia letteratura tra cui il notissimo *Malleus maleficarum* che recita appunto:

> "Le streghe, per istruzione del diavolo, fanno un unguento con le membra dei bambini, sopra tutto di quelli uccisi da loro prima del battesimo, spalmano di questo unguento una seggiola o un pezzo di legno e fatto questo si levano in aria sia di giorno che di notte, visibilmente o anche, se vogliono, invisibilmente[41].

Tuttavia, questo ricorrere diffuso, nei processi, di descrizioni di unguenti ottenuti con "*grasso di bambini morti e non battezzati*", e "*pestati al mortaio*", fa pensare ad una reinterpretazione fuorviante e strumentale, di ricette che impiegano radici notoriamente *antropomorfe* quali sono appunto le radici di *Mandragora*. La *Mandragora* è notoriamente associata ad esseri antropomorfi sotterranei, e anche, in vari casi, ai "*bambini morti non battezzati*", e alle anime dannate in genere. La strumentalità può essere anche duplice: da parte degli inquisitori finalizzata a dimostrare le efferatezze delle streghe. Da parte esoterica, utilizzata per intimidire e scoraggiare i profani dagli utilizzi.

La "creatura morta pestata nel mortaio" (trattata effettivamente come un'erba o una radice) dalla quale viene ricavato un "succo", è una immagine che rievoca suggestivamente la Mandragora, così come, le descrizioni degli effetti e del potenziale dell'unguento ricavatone, ricordano questa pianta o altre simili. Del resto l'identificazione delle Mandragore con i morti sotterrati sembra essere antichissima: Filone (20 a.C.-50 d.C), commentando il Cantico dei cantici, aveva assimilato le Mandragore ai morti sepolti nell' Ade che attendono la resurrezione. Ma anche Matteo Cantacuzeno (XIV sec.), sempre commentando il Cantico, dice che le *Mandragore* significano le anime del Limbo e del Purgatorio, perché queste anime giacciono come le mandragore seppellite nelle

41 *Malleus maleficarum*, pag. 196.

viscere della terra[42]. Questo tema sarà ripreso poi anche da commentatori successivi[43]. Si ritrovano questi paragoni del resto anche nelle credenze popolari: da una ricerca antropologica sulle tradizioni emerge che in alcune zone dell'Appennino parmense i montanari dicono che la Mandragola "*ha un'anima*", "*ha le forme di un bambino in fasce, ed è prodotta da un infanticidio commesso sul luogo*"[44].

Per completezza informativa sulla questione unguenti, occorre comunque citare anche la tesi della Murray, la quale ritiene, curiosamente, rispondente a verità l'utilizzo del grasso dei bambini morti, dedicando a questo argomento più di due pagine del suo capitolo descrittivo dei sacrifici. Per la Murray si tratta di atti di magia simpatica e/o sacrificali: l'autrice non considera affatto la componente e necessaria implicazione psicoattiva dell'unguento. [45]

Ma ritorniamo al Cantico dei Cantici: esso è composto da 8 capitoli contenenti poemi d'amore in forma dialogica tra un uomo ("Salomone") e una donna ("Sulammita"). Così recita la traduzione di un suo passo:

---

42 "Illorum etiam, qui ad inferos descenderant facit hic mentionem. Per hanc herbam, quae in radice humanam refert formam, quaeue radices in terra defossas habet, tempus adesse significat, in inferos defossos, liberandi, Salvatore eo usque, etiam per mortem descendente, et in portis nostris in omnia fructuu genera, prope videlicet, est tempus salutis, quemadmodum & ipse Salvator discipuli in lege, dixit." (Commentario bizantino al Cantico dei cantici attribuito a MATTEO CANTACUZENO, sec. XIV - In Canticum Canticorum Salomonis expositio Matthaei Cantacuzeni).

43 Cfr. GIROLAMO COPPOLA *Il Mariale ovvero Maria sempre Vergine Madre dell' Incarnato verbo, et Signora dell' Universo, Coronata di priovilegi. Discorsi predicabili di D. Girolamo Coppola, Chierico Regolare*, Venezia, 1754, pp. 174-175; MARC'ANTONIO SANSEVERINO, *Quaresimale del P.D. Marc'Antonio Sanseverino*, Napoli, 1664, p. 12.

44 VITTORIO RUGARLI, *La "città d' Umbria" e la Mandragola,* in Rivista delle Tradizioni Popolari Italiane, I, aprile 1984, pag. 342.

45 MARGARET A. MURRAY, *The witch-cult in western Europe*, Oxford University press, 1921; ed. italiana: *Le Streghe nell' Europa occidentale*, Edizioni della Terra di mezzo, Milano, 2012, pp. 129-131.

> Vieni o mio diletto, andiamo fuori nella campagna: facciamo nostra dimora per le ville. Al mattino alziamoci (per andare) alle vigne; vediamo se la vigna è fiorita; se i fiori van partorendo frutti; se i melagrani sono in fiore; ivi darò a te le mie mammelle. Le mandragore spirano odore: nelle nostre porte (son) tutti i pomi: e i nuovi, e i vecchi, a te, o mio diletto, li ho serbati.

Matteo Cantacuzeno e altri commentatori, fra cui Girolamo Coppola, un chierico settecentesco, interpretano in chiave allegorica il Cantico, identificando la Sposa ora con la Chiesa, ora con Maria che partorirà il Cristo atteso dalla Chiesa. Questo il commento del Coppola, che a sua volta cita anche il commentario del Cantacuzeno stesso:

> Non fu segnalatissimo il favore di racconsolar l'anime imprigionate nel Limbo, o nel Purgatorio? E quello favore attribuir si deve al suo latte; Misterioso accoppiamento, che fa la Vergine sotto nome di Sposa nelle Sacre canzoni, di mammelle e di mandragore: *Mane surgamus ad vineas, dabo tibi ubera mea, mandragora dederunt odorem suum*. Figlio, mentre nell'alba della tua vita ti somministrerò le mie poppe, e ti pascerò col mio latte, come da celeste pioggia innaffiate germoglieranno le mandragore nelle nostre campagne, e spiegando i lor fiori, profumeranno con gli odori quell'aria. Ma perchè le mandragore solamente, e non altre piante Signori, il mistero è bellissimo; la Mandragora è una pianta, che nella sua radice seppellita in terra rappresenta (come osservano i semplicisti) la perfetta forma d'un corpo humano; discorre allegramente di queste piante su questo passo Matteo Cantaguzeno, e dice, che le mandragore significano le anime del Limbo, e del Purgatorio, perchè queste come le mandragore seppellite nelle viscere della terra si giacciono: *illorum etiam, qui ad inferos descenderunt facit hic mentionem, per hanc herbam, quae in radice humanam refert formam, quaeve radices in terra defossas habet.* Et eccovi dichiarato il mistero: le mandragore rinfrescate dal latte della sposa

> germogliano, e fiorite spargono soavissimi odori per l'aria, perchè il purissimo latte di Maria, somministrato a suo figlio, penetrando, e nel Limbo, e nel Purgatorio, pria rinfrescò con la viva speranza quell'anime, e poscia col sangue del redentore formato dal suo purissimo latte, fè che germogliassero, e fiorissero con fiori, e germogli di gloria: così conclude lo stesso Cantaguzeno: *tempus adesse significat ad inferos defossos liberandi, Salvatore eo usque, etiam per mortem descendente*[46].

Esiste dunque una lunga e antichissima tradizione, anche e specialmente nell'ambito dei commentatori biblici, che identifica le mandragore con i bambini morti e non battezzati (le anime del limbo), e più in generale con i morti seppelliti nella terra, o con le anime del purgatorio. Del resto, sin dall'antichità la Mandragora, pianta dei giardini di Ecate, è rappresentata come un essere sotterraneo antropomorfo, dotato di anima, capace di emettere suoni (il mitologico "urlo" della mandragora estirpata), e persino animabile, tramite procedimenti magici, nella condizione di *Homunculus,* una volta dissotterrato. Da notare, che altre Solanacee tropaniche, in varie parti del globo e in diverse culture, sono relazionate ai morti e agli inferi: è nota la denominazione della *Datura stramonium* come "erba del diavolo", la *Brugmansia* in Perù è chiamata "pianta delle tombe",[47] gli indiani d'America di diverse tribù utilizzano a livello sciamanico la *Datura inoxia* per comunicare con i morti,[48] allo stesso modo, in Niger, in alcuni rituali basati sul culto degli spiriti locali, la *Datura metel* mette in comunicazione il mondo dei vivi con quello dei morti[49].

---

46 GIROLAMO COPPOLA, op.cit., pp. 174-175.

47 GILBERTO CAMILLA, *Le piante sacre. Allucinogeni di origine vegetale*, Nautilus, Torino, 2003, pag. 209.

48 ROBERTO CARCANO (a cura di), *L'alba delle droghe. Contesti, cultura, rituali*, Castelvecchi Ed., Roma, 1997, pag. 64.

49 VITTORIO LANTERNARI, *Religione, magia e droga: studi antropologic*i, Manni Ed., S. Cesario di LE, 2006, pp. 171-172.

Laùri e Mandragore

Il Laùro salentino è un demone prettamente autunnale: le sue apparizioni sono frequenti nelle credenze popolari del Salento e della Puglia e il suo habitat sono le antiche case dei contadini, ma anche i frantoi oleari.[50] E' spirito domestico, descritto come una sorta di omuncolo nero, o marrone, comunque scuro, con o senza cappello frigio (che a volte è rosso, a volte è nero) o a sonagli.[51] Può avere aspetto umano, aspetto di gatto, di bambino demoniaco, di giullare. Spirito benevolo, ma anche terrifico a seconda delle circostanze e delle simpatie/antipatie o dei meriti e demeriti dell'ospite. E' il *Lare* (spirito degli antenati), ma anche la *Larva* dei romani (spirito di morti che non hanno ricevuto sacramenti o di morti dannati), è *Genius*, *Incubus*, *Pan*, ha caratteristiche ed aspetto che possono farlo identificare con *Ailuros* (divinità-gatto) ma anche con *Alraune* (spirito della mandragora). In questa figura sincretica o forse archetipica del folletto salentino sono riassunti e si sovrappongono i connotati caratteriali e gli aspetti di tutti questi esseri mitologici. E' il Lare domestico della commedia *Aulularia* (pentola d'oro) di Plauto, che custodisce il tesoro degli avi della casa. Il Laùro custodisce tesori e pentole, protegge la casa, può regalare ricchezze (ma anche pentole rotte, per burla), può spaventare. Come l' Incubus degli antichi romani si poggia sul ventre e toglie il respiro, terrorizza e insegue come *Pan*, *Fauno* (divinità della natura, della campagna, dei boschi).

Come gli Incubi romani, può trasmettere sogni cattivi e terrifici o anche cercare di imporre alle donne rapporti sessuali. Emissario degli inferi, può apparire in forma di gatto come alcune divinità egiziane note in mitologia greca con il nome di *Ailuros* (Ailouros in greco antico significa gatto). Nel nostro folklore è identificato

---

50 Cfr. GIANFRANCO MELE, *Lu Laùru, il nostro demone* in La Voce di Manduria, giovedi 2 nov. 2017.

51 Il "cappuccio dei pazzi", il berretto a sonagli tipico di folli e giullari, potrebbe rappresentare la stilizzazione di una pianta di mandragora con i suoi frutti.

anche come lo spirito di un morto di morte violenta o di un morto bambino non battezzato, come la *Larva* romana, e come le *Larve* può perseguitare e terrorizzare.

Nella tradizione germanica *Alraune* è lo spirito della Mandragora, che terrorizza, fa trovare tesori, ha forma antropomorfa. Ma nella mitologia germanica esiste anche il *Kobold*, spirito familiare come quello degli antichi romani, più anticamente spirito di una pianta o di un albero. Nel Medioevo in Germania si usava scolpire figure di *Coboldi* plasmandoli con il legno di un albero, il *Buxus sempervirens*, o con cera, ma anche con la radice della Mandragora o di altra pianta spacciata per tale. Si pensava che lo spirito del Coboldo vivesse nel materiale utilizzato per la figura. *Kobold* ha un etimo comune a *Kobaloi*, spiriti della mitologia greca, piccoli, dotati di un grande fallo, e compagni di *Dioniso*.

Se mai dovesse essere ricercata una discendenza del mitico folletto salentino da una pianta [52] e dai suoi effetti, la pianta "candidata" a numerosi e sorprendenti elementi in comune con il Laùro è proprio la Mandragora (entrambi sono legati al mondo onirico, spaventano e terrorizzano, ma proteggono anche, possono donare ricchezze e tesori, hanno forma antropomorfa, godono di una interscambiabilità, son considerati spiriti, son paragonati e/o definiti come morti di morte violenta o dannati, e come morti bambini non battezzati). Infine, il *Laùro e* l' *Homunculus* alchemico derivato dalla magica animazione della Mandragora sono fondamentalmente la stessa cosa.

---

52 In un articolo inserito in un sito web salentino denominato "Il Tacco d' Italia", dal titolo "Il folletto dell' Italia meridionale e la papagna", il *Laùr*o viene riportato forzatamente, attraverso una serie di associazioni e costruzioni fantasiose e improbabili, nonché attraverso una serie di errori descrittivi e interpretativi, nonché etimologici, al *Papaver somniferum* (cfr. a questo proposito ARMANDO POLITO, *Il Laùru, ovvero diaboliche etimologie*, in Fondazione Terra d'Otranto, sito web omonimo 10 dicembre 2013 *http://www.fondazioneterradotranto.it/2013/12/10/il-lauru-ovvero-diaboliche-etimologie/*)

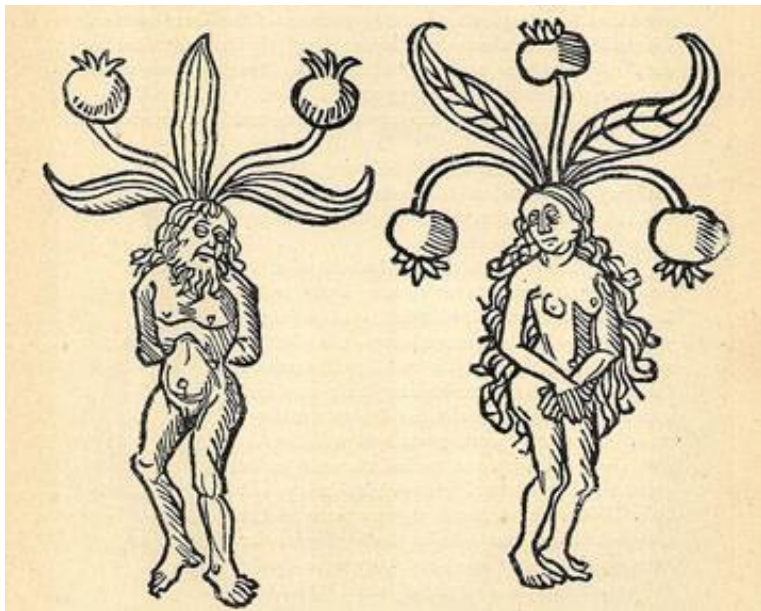



Figura 21. “Mandragora maschio” e “Mandragora femmina”
in una antica stampa

IL SOMA E KVASIR DELL'IDROMELE

Tiziano Nonni
Ricercatore, Perugia

Figura 22. Raffigurazione di Zaratustra (Zoroastro) in un manoscritto alchemico del 1738 (Clavis Artis) in cui il Profeta appare con una sorta di drago che sputa fuoco, simbolo della luce che rappresenta i principi fondamentali del Mazdeismo.

Gli studiosi delle civiltà indoeuropee da oltre un secolo[53] si dicono convinti che gli arya indoiranici e le restante popolazioni indoeuropee abbiano consumato due diverse bevande sacre: gli

[53] Prima si discuteva ancora della possibilità che *medhu e *sauma fossero la stessa bevanda.

arya utilizzavano il **sauma*[54], mentre tutti gli altri bevevano l'alcolico **medhu.*

Nel 1894 Hermann Oldenberg affermav[55] che essendo il *medhu la più antica delle due bevande e l'unica testimoniata dalle tradizioni dei barbari europei (in Europa il soma non è mai nominato), appariva evidente che le tribù indoiraniche dovevano avere appreso dell'esistenza del *sauma durante le migrazioni asiatiche.

Partendo per il viaggio che li avrebbe portati in India ed in Iran, gli arya avevano consumato il *medhu, come ogni altra tribù indoeuropea, fino a che , probabilmente grazie all'incontro con una qualche sconosciuta tribù asiatica, gli era accaduto di provare gli effetti del *sauma ed allora avevano scelto di abbandonare la bevanda della tradizione per dedicarsi interamente alla nuova[56].

E' una bella teoria ed è generalmente accettata, ciò nonostante presta il fianco a svariate obiezioni.

In un articolo pubblicato nel 2002, 'Gunnlod and the Precious Mead', Sveva Jakobsdottir mette a confronto le mitologie germanica, celtica e vedica, per indagare sulle antiche cerimonie di consacrazione reale (*hieros gamos*), dove una donna, personificazione della dea del reame, offriva il mead al futuro re e giaceva con lui.

L'offerta del mead, compiuta da una donna, è motivo narrativo tradizionale ampiamente diffuso tra i popoli indoeuropei e, afferma

---

[54] Detto soma in India e hauma in Iran.

[55] Oldenberg, Hermann (1894) *Die Religion des Veda* Berlin: Hertz (ed. rev. 1917 Stuttgard: Cotta) :366+

[56] *'It would seem a reasonable conjecture…that at some moment in their common prehistory…the IndoIranians…substituted the *Sauma- for the older madhu.'* (F.B.J. Kuiper 'Review to the Wasson's Soma':283 Indo-Iranian Journal, vol12:279-285, 1970).

la scrittrice, noi possiamo rintracciarne l'esistenza sin nell'oscura preistoria. Sono leggende che si ritrovano un po' ovunque ancora nella letteratura europea medievale e che addirittura divennero «[…] il tratto principale delle storie sulla cerca del Graal, la terra desolata e il potente Re-Pescatore»[57].

La bevanda destinata al re nelle cerimonie nuziali veniva immaginata come un nettare che giungeva da un altro mondo, e la sua offerta rappresentava il momento culminante dell' avvenimento.

Nelle storie irlandesi la bevanda è rossa di colore e intossicante: «[…] questa è una forte caratteristica della bevanda che anche nelle storie dove la bevanda sacra offerta al re è presa da una fonte, il suo effetto intossicante è menzionato»[58].

Esaminando nelle varie mitologie gli effetti provocati dalla bevanda offerta, la dotta scrittrice giunge alla conclusione che i poteri attribuiti al mead germanico e celtico erano esattamente gli stessi ascritti al soma vedico. Le due bevande producevano i medesimi effetti: offrivano potenza bellica e furore ai guerrieri, visioni di conoscenza ai saggi, ispirazione e belle parole ai poeti e vigore sessuale agli amanti.

E siamo così subito giunti a sollevare la prima, fondamentale, obiezione alle tesi di Oldenberg:

Perché mai gli arya avrebbero deciso di abbandonare il *medhu, la bevanda della Tradizione, per adottarne un'altra che aveva precisamente le medesime virtù?

---

57 '…the main feature of stories about the Grail-Quest, the Waste Land and the powerful Fisher-King.' (Jakobsdottir:34).

58 '…this is a strong characteristic of the drink that even in the stories where the king is given the holy drink from a spring, its intossicating effect is mentioned.' (Jakobsdottir:37).

Non sembra un'azione logica, soprattutto quando si consideri che gli alcolici si preparano partendo da elementi base facilmente reperibili, mentre la pianta del soma era selvatica, rara e aveva un costo molto alto.

Un secondo dubbio riguarda i poteri ascritti al mead. Negli ultimi anni numerosi ricercatori hanno dichiarato insoddisfacente l'idea che il *medhu fosse soltanto un alcolico, questo perché ritengono improbabile che si possano accostare a una birra, o ad un vino, o ad un qualsiasi prodotto della fermentazione, i poteri che la tradizione attribuiva all'antico idromele: la bevanda concedeva la memoria, l'eterna giovinezza, la potenza in amore, la capacità di poetare e la conoscenza dei misteri divini. Odino bevve idromele durante la sua iniziazione e bevendo divenne grande, immenso[59] e conobbe tutte le saggezze.

Non sembra ragionevole attribuire tanti miracoli ad una bevanda alcolica, e di conseguenza alcuni hanno cominciato a sospettare che in quella birra fosse immerso un qualche tipo di pianta in grado di potenziarne la natura.

I loro sospetti che il *medhu non sia stato un semplice alcolico sono, in effetti, acuiti dalle molteplici testimonianze documentate nelle fonti medievali che riferiscono di guerrieri morti per un eccessivo calore prodotto dai loro corpi: «consunti dalla fiamma stessa del furor che li bruciava» (Cardini 1981:77).

Sasso Grammatico in *Gesta Danorum* (II, IV, 3) narra il caso della fine terrena del re danese Frothone, che «morì mentre stava attaccando il re di Svezia, Regnero, ingiustamente accusato di tradimento; e non l'uccise la forza delle armi, ma cadde sopraffatto

---

59 Come accadde all'autore del *Laba-sukta*, il canto del pavone – Rv X.119.

dal peso della sua armatura e dal grande calore sprigionato dal suo corpo».

Nei tempi medievali era difficile dare una causa precisa a questi misteriosi colpi di calore interno, oggi li possiamo tranquillamente identificare come casi d'ipertermia. In un individuo sano l'ipertermia è provocata o da condizioni climatiche particolari o dall'assunzione di certe droghe, come le metanfetamine, la cocaina o l'L.S.D., unita ad uno stato di agitazione e di aumentata attività muscolare. In pratica, il corpo non avverte di superare i limiti impostigli dalla natura, e persiste negli eccessi con conseguenze spesso fatali. È una condizione emergenziale che vediamo talvolta verificarsi nelle discoteche.

Il fenomeno del bollore interiore dei guerrieri era ben conosciuto agli indoeuropei, tanto da essere ricordato sia nella mitologia degli irlandesi che in quella degli sciti.

I poeti irlandesi ricordavano la figura di Cu Chulain, il campione del popolo degli Ulati, che soffrì di ardore corporeo sin dalla prima volta che gli accadde di manifestare il divino furore, alla tenera età di sette anni. I narti, una popolazione discendente dagli sciti, ricordavano il grande eroe Batraz, che non appena nato dovette ricorrere all'acqua gelida di sette vasche per spegnere le fiamme che divampavano dal suo giovane corpo d'acciaio[60].

Chiaramente il problema di Frothone, Cu Culain, Batraz e degli altri combattenti ricordati per essere stati colti da ipertermia, non è dipeso da un eccesso di birra.

L'ipotesi che il *medhu fosse un alcolico contrasta anche con quanto riferisce Sasso Grammatico in un episodio che ha per

[60] L'immersione nell'acqua gelida è tuttora metodo di cura usato nei casi di ipertermia, seppure in un contesto ospedaliero a causa della sua pericolosità.

soggetto Erico (V, II, 6+). In quella storia lo scrittore presenta la bevanda magica non sotto forma di alcolico, bensì come uno 'stracotto', cucinato in un orribile calderone e aggiunto di succo di serpente. Un tradizionale pappone da strega.

Erico, il guerriero che si nutrì della sostanziosa zuppa,

> raggiunse per effetto di quanto aveva ingoiato il culmine dell'umana saggezza. Senza dubbio il vigore della bevanda, veramente incredibile, produsse in lui una piena conoscenza di tutte le scienze, al punto che poteva capire il linguaggio sia degli animali feroci che di quelli domestici. Infatti non solo era espertissimo nelle cose umane, ma riconduceva anche i suoni animali all'espressione di sentimenti precisi. Inoltre parlava tanto affabilmente e forbitamente da rendere più elegante qualsiasi suo discorso arricchendolo continuamente di proverbi… A quanto sembrava, il piacevole assaggio di una sola pietanza non solo aveva generato una grande capacità di raziocinio e di eloquenza, ma anche la facoltà di condurre a buon fine le guerre[61].

[61] E' uno di quei racconti che sembrano inventati di sana pianta, e che pure potrebbero essere descrizioni meticolose di avvenimenti autentici, almeno a giudicare da ciò che il frate domenicano Diego Duran (1537-1588) osservò tra gli aztechi:
«Quest'erba [il tabacco] veniva messa nei mortai insieme agli scorpioni, ragni vivi, e millepiedi¸ ed essi venivano pestati e trasformati in un fetido e diabolico unguento mortale. Dopo averli schiacciati per bene, gli aggiungevano un seme macinato chiamato ololiuhqui, che gli indigeni spalmano sul loro corpo e bevono per avere visioni. E' una bevanda con effetti inebrianti. A tutto ciò venivano aggiunti dei pelosi vermi neri, coi peli pieni di veleno che fulminava chiunque li toccasse.
Il tutto veniva mescolato con della fuliggine e versato dentro ciotole e zucche vuote. Quindi veniva presentato al dio come cibo divino. C'è da stupirsi, se uomini che emanavano un simile fetore erano capaci di trasformarsi in maghi o demoni capaci di vedere e parlare a Satana in persona, dal momento che l'unguento era stato preparato proprio per questo fine?» (Cit. Furst:29). Cosa sarà mai un po' di succo di serpente di fronte a tanta fantasia?

Le virtù acquisite da Erico gustando la vivanda sono le stesse attribuite dalla tradizione al *medhu: l'ispirazione poetica, la conoscenza di tutte le scienze e la padronanza dell'arte bellica, con in più un'insolita comprensione del linguaggio degli animali, una virtù di cui si parla raramente e che fu tipica degli sciamani.

Va ricordato, infine, che l'ipotesi di Oldenberg contrasta con i ricordi degli arya, che chiamavano amorevolmente il *sauma 'la pianta antica', facendone risalire l'uso al primo uomo. Gli indiani nutrivano l'opinione che il Soma fosse stato il propulsore della civiltà. Prima di incontrare la pianta degli déi, l'uomo era semplicemente uno tra gli altri animali, poi un giorno aveva assaggiato quel succo e tutto era cambiato: il primo uomo aveva ricevuto l'intelligenza e la coscienza della sua posizione nel Cosmo.

Dal soma l'umanità aveva appreso l'arte della guerra (era solo grazie al soma che Indra, il dio dei guerrieri, poteva compiere le sue imprese), l'arte della medicina (il soma era il farmaco supremo in grado di curare ogni male), l'arte della poesia (il soma ispirava alti pensieri e suggeriva le parole giuste per dirli), l'arte del commercio (secondo gli indiani il soma era la stata la prima cosa ad essere venduta sulla Terra; un'ipotesi non impossibile, visti i traffici che se ne facevano su lunghissime distanze e i prezzi che spuntava) e la conoscenza dei misteri divini.

La teoria che il *medhu degli antichi sia stato un alcolico presta, quindi, il fianco a alcune possibili critiche. Ricapitoliamole brevemente:

a) Gli effetti dell'antico idromele non sono quelli che generalmente attribuiamo agli alcolici.

b) I poteri offerti dal *mead nella letteratura e nei miti sono esattamente gli stessi generati dal *sauma, il che rende insensato il cambiamento di gusti attribuito agli arya.

c) L'intossicazione alcolica non può provocare gli stessi effetti generati dal consumo di *efedre* o di *Amanita muscaria* (che sono i tra i più probabili candidati per l'identità botanica del *sauma),

d) L'idea che il *mead fosse un alcolico contrasta con diversi miti e leggende germanici. Particolarmente evidente Saxo in Gesta Danorum 5,2,6 dove l'idromele dei guerrieri, dei saggi e dei poeti è una pozione cucinata in un calderone

e) Le cronache storiche sembrano rafforzare il dubbio che la bevanda dei guerrieri non sia stata un alcolico: è ben conosciuto il fatto che molti guerrieri morirono per ipertermia, mentre stavano combattendo in una condizione di furore.

Nell'insieme le tesi di Oldenberg sulla distinzione tra *medhu e *sauma, per quanto godano di tutta la popolarità possibile, appaiono meno consistenti di quanto le si vorrebbe; proviamo quindi a verificare le premesse che portarono lo stimato professore ad enunciarle, iniziando con l'esaminare le informazioni che lo resero tanto certo dell'identità alcolica del *medhu.

La prima risposta che ci possiamo dare è che tutti, compreso Oldenberg, sanno da secoli che gli idromeli sono degli alcolici. Questo è indubbio, ma ciò non vuol dire che il *medhu, l'idromele usato in origine dagli indoeuropei, sia stato esso stesso un alcolico. Nel campo delle sostanze intossicanti, i nomi spesso scivolano da un preparato all'altro. In Siberia i termini *panga*, *pank* e simili indicano il fungo degli sciamani, l'*Amanita muscaria*, mentre in India e in Iran il termine correlato, *bhanga*, denota la canapa. Il nome hauma, che nell'antico Iran designava senza dubbio la spremuta della pianta sacra e non un preparato alcolico, in tempi successivi venne a indicare il vino. Sappiamo anche che il soma degli inizi fu in seguito più volte sostituito da altre piante che ne conservarono il nome. Gli esempi si potrebbero moltiplicare.

Questo tipo di confusioni linguistiche pare dipendere da una limitazione culturale ben esemplificata negli aneddoti riferiti da Wasson in coda al suo volume *Soma The Divine Mushroom*: gli occidentali che vedevano gli indigeni siberiani intossicarsi con l'*Amanita muscaria* dicevano che questi si 'ubriacavano' con i funghi, mentre dal canto loro i nativi, vedendo gli occidentali bere vodka, raccontavano che quelli 'si infungavano' (*get mushroomed* nella trad. di Wasson) con l'alcool.

In base a queste considerazioni è possibile, quanto meno, avere il dubbio che la pozione che gli antichi indicavano con il nome *medhu, sia stata qualcosa di totalmente differente dall'idromele dei nostri giorni.

Non ci si può fidare dei nomi, un nome è solo un tenue indizio. Ma, naturalmente, Oldenberg non si era accontentato di un nome, aveva invece fondato le sue tesi sulle analisi che il letterato tedesco Karl Joseph Simrock alla metà dell'ottocento aveva compiuto del mito di Kvasir, dove viene narrata la nascita dell'idromele, il succo che rendeva gli uomini poeti e sapienti.

La leggenda di Kvasir

L'islandese Snorri Sturluson (1179 - 1241), uomo politico, storico e poeta, scrisse un testo, l'*Edda*, per insegnare i rudimenti della nobile arte del poetare alle nuove generazioni e ne fece il pretesto per narrare ai giovani un gran numero di miti e leggende dell'antichità scandinava.

Alla domanda fondamentale: Come è nata la poesia? Snorri rispose raccontando la storia di Kvasir.

> Poi Aegir domandò: 'Da dove è venuta formandosi l'arte che si chiama poesia?'

> Bragi rispose: L'inizio fu quando gli dei ebbero un conflitto con il popolo che si chiama dei Vani. Quando indissero un convegno di pace, stabilirono la tregua in questo modo: entrambe [le parti] si recarono presso una coppa e vi sputarono dentro: Quando si separarono, gli dei presero quel simbolo di pace perché non volevano lasciarlo perire e perciò ne fecero un uomo che si chiamò Kvasir; era così saggio che nessuno era capace di fargli domande alle quali non sapesse rispondere. Egli viaggiò per l'ampio mondo per insegnare agli uomini la saggezza, e infine giunse ad una festa presso i nani Fialarr e Galarr. Essi lo invitarono a conversare con loro e lo uccisero. Fecero fluire il sangue in due coppe e in un vaso; questo si chiama Odrorir e le coppe Son e Bodhn. Essi mescolarono al sangue del miele e ne derivò quell'idromele che rende poeta o sapiente chi lo beve.
> I nani dissero agli dei che Kvasir era stato soffocato nella sapienza perché non vi era alcuno così savio che potesse consultarlo [tanto grande era] in saggezza [Snorri Sturluson - Edda in prosa - Skáldskaparmál II :165 ; Rusconi ed. - Trad. di Gianna Chiesa Isnardi].

Nonostante l'evidente oscurità del mito, è generalmente accettata l'idea che in esso sia contenuta la prova che l'idromele delle origini era un alcolico, basandola sull'azione degli dei di sputare in una coppa.

Georges Dumézil ce ne spiega sinteticamente la ragione:

> Il nome Kvasir di questa leggenda è stato per lungo tempo soggetto di svariate interpretazioni; nel 1864 K. Simrock, e successivamente E. Mogk stabilirono che esso è la personificazione onomatopeica di una bevanda intossicante che richiama il Kvas dei popoli slavi. E' naturale…che una bevanda fatta da vegetali strizzati e fermentati (danese e

norvegese Kvas: Frutti spremuti, o il mosto di quei frutti) sia portata a fermentazione sputandovi sopra: questa tecnica è stata ampiamente comprovata; può anche accadere che, se questa è una cerimonia di comunione per ratificare un accordo tra due gruppi, la fermentazione sia provocata dalla saliva di tutti i partecipanti. E. Mogk ha raccolto sufficienti parallelismi etnografici sul soggetto [Dumezil 1959:44-45].

Figura 23. La morte di Kvasir e la creazione del la "birra" della Poesia (Natasa Illincic)

Nell'interpretazione proposta da Simrock, quindi, la leggenda racconta che gli déi sputarono in una coppa per provocare la fermentazione di vegetali lì riposti, dando così vita ad un liquore chiamato Kvasir, perché prodotto a partire da frutti strizzati e maciullati.

È una spiegazione accettata da tutti e direi che sarebbe ragionevole, se solo il mito si concludesse con la nascita di Kvasir, ma il mito invece prosegue raccontando che Kvasir fu ucciso, dissanguato etc. etc., e a questo punto l'interpretazione di Simrock

fallisce, perché non ci spiega come i due nani siano in grado uccidere una bevanda e ancora meno come possano sottrargli il sangue.

È bene notare, inoltre, che Snorri non afferma che Kvasir fosse una bevanda, come vorrebbe Simrock, asserisce invece che la bevanda dei poeti nacque mescolando il sangue di Kvasir con il miele.

Figura 24. Georges Dumézil (1898 - 1986) nella sua immensa biblioteca in una delle sue ultime immagini

Oltre a non affermare che Kvasir è una bevanda, c'è qualcos'altro che Snorri non scrive, non scrive che nella coppa utilizzata dagli déi c'era della frutta strizzata, questa è una fantasia degli interpreti, il mito afferma soltanto che gli déi *'si recarono presso una coppa e vi sputarono dentro'*.

È il caso, infine, di osservare che gli dei trasformarono in Kvasir non solo il contenuto della coppa, l'eventuale liquore, ma la coppa stessa. Il superuomo che vagherà per il mondo è fatto di coppa e sputi, contenente e contenuto, sangue e corpo. E questo è un dato di non poca importanza.

Prendendo coscienza di queste difficoltà, alcuni interpreti si sono distaccati dalla versione di Simrock ed hanno tentato un'analisi leggermente diversa; secondo costoro Kvasir non è una bevanda, ma il potere di fermentazione insito nella saliva. La bevanda nasce quindi, correttamente, alla fine del mito, quando i

nani mettono la saliva che gli dei hanno raccolto nella coppa a contatto con il miele, provocandone la fermentazione.

Sembra una spiegazione migliore della prima, ma purtroppo anche questa fallisce.

Proviamo a rispondere alle seguenti domande:

Perché i nani uccidono un vaso pieno di saliva?

Perché un vaso pieno di saliva si chiama 'frutto spremuto'?

Come può un vaso di saliva andare in giro per il mondo ad insegnare la saggezza?

Come può del sangue colare da un vaso di saliva?

Perché i nani, interrogati, rispondono che il vaso di saliva Kvasir è morto a causa della sua troppa sapienza?

L'ipotesi che Kvasir sia un vaso di saliva non sembra migliore dell'altra che lo ritiene un liquore, entrambe generano più dubbi che certezze.

D'altro canto, se non è per produrre una bevanda, perché gli déi sputano nella coppa, e chi è questo essere 'Kvasir' generato dalla saliva divina?

È possibile che le risposte alle nostre domande siano rintracciabili in una leggenda siberiana, dove si narra la creazione della locale pianta sacra, l'*Amanita muscaria*.

I Coriachi raccontano che un tempo l'eroe nazionale Grande Corvo si trovò ad affrontare una fatica che andava ben oltre le sue capacità, dovendo riportare nell'Oceano una balena che si era arenata sulla terraferma ed aveva lì proseguito il suo viaggio, allontanandosi sempre più dal mare. Grande Corvo, impotente di fronte all'immensità del compito assegnatogli, implorò l'aiuto della dea Vahiyinin 'Esistenza' e lei in risposta gli disse di recarsi in un certo posto, dove avrebbe trovato degli spiriti chiamati *Wapaq*.

Mangiandoli avrebbe ricevuto l'energia necessaria per onorare la grande impresa che l'aspettava.

La dea sputò sulla terra e dal suolo spuntarono delle piccole piante dal cappuccio rosso, sulle quali la saliva divina si rapprese in chiazze bianche. Erano le piante-spirito chiamate wapaq. Grande Corvo ne mangiò alcune, come gli era stato detto, ed immediatamente avvertì crescere in lui un'immensa potenza, prese il cetaceo e lo riportò tra le onde.

Quando Grande Corvo vide i benefici arrecati dal pasto, disse al wapaq: 'O wapaq, cresci per sempre su questa terra!' e ai suoi figli, il popolo, disse che avrebbero dovuto imparare qualunque cosa wapak avesse insegnato loro (1908 Jockelson in Wasson *Soma*: 268; Furst: 130).

La veridicità della storia è dimostrata dal fatto che il fungo wapaq porta ancora su di sé tracce di saliva[62].

Il mito siberiano della dea Esistenza suggerisce una linea interpretativa totalmente diversa da quella indicata da Simrock, con gli déi germanici che sputano non per produrre un alcolico, ma per dare nascita ad una pianta chiamata *Kvasir* 'da spremere' (dan. *Kvase* 'spremere'; ingl. *Quash* 'strizzare'; norv. *Kvas* 'frutto strizzato').

Proviamo ora a rileggere il mito riferito da Snorri adattandolo alla leggenda siberiana, con gli déi che sputano per creare una nuova pianta (chiamata frutto strizzato o qualcosa di simile), e osserviamo cosa accade:

Gli déi, stanchi di battersi, per negoziare la pace crearono con la saliva di tutti loro una pianta. La pianta, grazie alle sue alte qualità, si dimostrò degna di possedere un'anima ed un nome:

---

[62] La leggenda che attribuisce la nascita dei funghi visionari alla saliva divina esiste anche in Messico; qui, però, sotto i segni di una religione riformata, l'autore del miracolo è Cristo.

Kvasir 'frutto strizzato, feccia di frutto'. La pianta Kvasir si diffuse per il mondo, insegnando agli uomini la saggezza. Le cose andarono avanti così per un certo tempo, finché in un giorno fatale due nani uccisero la pianta e le sottrassero il sangue (che a questo punto potremmo anche chiamare 'succo'), vi unirono del miele e ottennero così la bevanda perfetta.

La leggenda sembra ora comprensibile nel suo senso generale, è la storia di come gli déi, con il potere unito delle loro salive diedero vita alla pianta magica, il cui succo mescolato al miele dava l'idromele dei poeti.

Questo semplicissimo episodio della Creazione viene però complicato da una messe d'informazioni che ingarbugliano la vicenda. Vediamole nel dettaglio:

Gli dei creano Kvasir perché doni loro la pace. E' questa la ragione unica dell'esistenza della pianta secondo la tradizione, lo scopo più alto del suo culto.

La storia conferma che l'intenzione degli déi fu rispettata dai popoli nord europei. Michael Enright[63] racconta che l'offerta del medhu (compiuta da una donna) era un rituale di associazione comunitaria, e costituiva il momento culminante di tutte le cerimonie più importanti in ogni tribù celtica e germanica. Poiché lo scopo del rito era di stabilire la pace tra i guerrieri, la presenza della bevanda era considerata essenziale durante i raduni maggiori e le cerimonie di consacrazione reale.

Tutti gli déi appartenenti alle due fazioni in lotta sputano. La saliva è spesso utilizzata nelle terapie sciamaniche, lo sciamano sputa per trasmettere il proprio potere al paziente. L'esistenza delle

---

[63] Enright, Michael J. *Lady with a Mead Cup - Ritual, Prophecy and Lordship in the European Warband from La Tène to the Viking Age* - Dublin: Four Courts Press 2013.

acquasantiere nelle chiese dipende da questo stesso principio: l'Acquasanta con cui ci tocchiamo, trasmettendoci le qualità di Cristo ci rafforza e ci purifica.

Nella leggenda della nascita dell'idromele tutti gli dei sputano, come fanno gli sciamani, e ciascun dio, sputando, trasmette il proprio personale potere alla coppa, sicché le virtù di ciascun dio vengono riversate in Kvasir.

Questo significa che la pianta-coppa possedeva molte qualità, ciascuna ricevuta da un dio. E' un dato confermato dall'epica, che attribuiva al *medhu la capacità di soddisfare i bisogni dei saggi, dei guerrieri, degli amanti, etc.

Gli dei trasformano la coppa in un uomo. Vale a dire che essi prendono la decisione di dare alla pianta magica un'anima e con essa un nome: Kvasir. Il vegetale smette di essere soltanto una pianta, e assurge alla dignità speciale di super-uomo o semi-dio.

E' quel che accade tra i siberiani coriachi di Grande Corvo, che non considerano il wapaq una pianta come le altre e le attribuiscono, invece, in virtù delle sue peculiari qualità, il titolo di 'spirito'.

La medesima metodologia tassonomica è utilizzata da altre culture, ad es. tra gli indigeni Matlatzinca del Messico, dove

> in contrasto con le specie commestibili identificate dal prefisso generico xi o chho, che vuol dire fungo, la specie allucinogena sacra, Psylocibe muliercula…non viene chiamata 'fungo' ma viene identificata con personaggi divini: ne-to-chu-tàta = piccolo sacro signore, o in spagnolo, santito, letteralmente santo ma che sta a significare anche: avi, divinità antiche, e simili (Furst:152).

Seguendo lo stesso criterio di classificazione, la leggenda della nascita dell'idromele afferma che la coppa non è soltanto una

pianta, perché in essa, infuso dalla saliva divina, vive uno spirito molto forte, Kvasir.

Kvasir viaggiò per l'ampio mondo… Qui si racconta che la pianta sacra agli déi dei germani non è una specie locale o rara, ma un vegetale che cresce 'per l'ampio mondo'.

[…] per insegnare agli uomini la Saggezza. Questa è un'informazione della massima importanza: si attesta che Kvasir insegnava la saggezza alle genti già prima di cadere vittima dei nani, e questo può significare soltanto che la pianta era usata "per l'ampio mondo" nella sua forma integra prima di finire spremuta.

Fialarr e Galarr uccidono Kvasir e gli sottraggono il sangue: La pianta viene uccisa (o meglio sacrificata, perché ora è un semidio) e strizzata (da qui il suo nome) per estrarre il succo che contiene.

Non sappiamo che fine faccia il corpo di Kvasir, sicuramente non rientra negli ingredienti della ricetta fornitaci da Snorri.

A questo punto della nostra analisi la questione si fa ancora più interessante, perché comparando le usanze germaniche con quelle indoiraniche, osserviamo che gli arya effettuavano sul *sauma la medesima operazione compiuta dai nani su Kvasir: 'sacrificavano' il dio-pianta sull'altare, per poi strizzarlo e sbriciolarlo fin quando erano certi di essersi impadroniti di ogni goccia del suo succo vitale. Il denso liquido rossastro risultante era attentamente filtrato attraverso un feltro che tratteneva ogni impurità.

I rimasugli della polpa depositati nel filtro, il corpo della pianta, nonostante trattenessero proprietà psicoattive[64], non venivano consumati. Un vero sperpero, considerando l'alto costo del soma.

---

[64] "La feccia mangiata dà all'adoratore la sensazione di raggiungere i cieli" (Keith: 275).

Naturalmente gli arya avevano i loro buoni motivi per tanto spreco.

Prima di essere spremuta e filtrata, la pianta sacra era considerata *varunya*, cioè pericolosa e di cattivo auspicio, e la si poneva per questo tra gli dei del gruppo *asura*.

Una volta filtrato delle particelle solide, il succo abbandonava l'aspetto 'asurico' connesso con il dio Varuna ed il mondo primordiale (cfr. Kuiper; Hillebrandt :II,91) e assumeva un nuovo nome: *pavamana* 'puro'.

> […] il filtro prende su di sé le sue impurità, i resti del suo corpo. Purificato, il Soma [soma pavamana] si unisce al festival degli dei [Rv IX, 78, 1].

Lo *Shatapatha Brahmana* definisce chiaramente il motivo della spremitura:

> Quando il Soma è sacrificato, non è lui ma il male in lui che è ucciso [SBr IX, 57].

Se ne deduce che la spremitura del soma aveva lo scopo di eliminare la deleteria polpa della pianta dal prodotto finale, per ricavarne un succo quanto più possibile puro; succo che veniva prima dell'uso addizionato di miele[65], oppure latte, cereali ed altro.

Quali fossero le sostanze che restavano imprigionate nella polpa e quale fosse la differenza tra gli effetti generati dall'ingurgitare intera la pianta sacra o berne solo il succo, è per il momento motivo di pura congettura[66].

Ciò che invece appare ben chiaro è che nel mito di Kvasir troviamo delineato un problema analogo a quello affrontato dagli

---

[65] Sulla mistura di miele e soma, Hillebrandt I: 319-320 e Keith: 284.

[66] Questi ragionamenti dovrebbero poter rispondere alla domanda posta da Brough: "Why not should the plant not have been simply eaten?": (338).

arya: Kvasir deve essere sacrificato perché, come nel caso del *sauma, c'è qualcosa di eccessivo in lui:

> I nani dissero agli dei che Kvasir era stato soffocato nella sapienza perché non vi era alcuno così savio che potesse consultarlo [tanto grande era] in saggezza.

L'impresa dei nani ha lo scopo dichiarato di limitare il potere sovrabbondante di Kvasir, ed è per tale fine che essi estraggono dal corpo del semidio il sangue-succo, l'elemento essenziale per la preparazione dell'idromele dei poeti. Soltanto dopo questo trattamento - racconta Snorri - è possibile godere appieno l'eccellente bevanda dei poeti (meglio se mescolata con un poco di miele) senza temerne gli eccessi.

In conclusione, abbiamo scoperto che tanto le tribù germaniche quanto gli arya compivano identiche manipolazioni per ottenere la bevanda sacra, tutti loro spremevano la pianta estraendone il succo anziché ingerirla intera. Agivano in questo modo, perché erano dell'opinione che il frutto integro era esagerato e dannoso negli effetti.

Prima che lo incontrassero i nani, geniali innovatori, Kvasir aveva viaggiato in lungo ed in largo per il mondo, e a nessuno era venuto in mente di spremerlo perché era troppo saggio; lo si utilizzava così come era, affrontando i rischi del caso. La spremitura, a quel che riferiscono gli arya e i nani, migliorava il prodotto[67].

Dopo quel che si è detto, sembra evidente che la leggenda di Kvasir non racconti la scoperta della fermentazione, quanto piuttosto la nascita della pianta sacra e l'invenzione della sua

---

[67] Questa tecnica sembra essere stata un tratto caratteristico delle popolazioni indoeuropee.

spremitura. Informazione di per sé sufficiente ad eliminare ogni pretesa di autorità alle teorie di Oldenberg, le cui ipotesi si rivelano frutto dell'immaginazione.

Per di più, ed è questa la cosa veramente notevole, il mito della nascita dell'idromele induce il forte sospetto che Kvasir e *sauma (dalla radice *su* 'pressare, schiacciare') fossero due nomi diversi per una medesima 'pianta da spremere'.

Ipotesi che viene assecondata, oltre che dalla palese identità dei poteri sprigionati dalle due bevande sacre, da altre argomentazioni:

Il *sauma e l'idromele degli antichi avevano lo stesso aspetto: le fonti letterarie celtiche e germaniche dichiaravano che il medhu era rosso e brillante, similmente i testi arya descrivevano le gocce di soma brillanti e di un colore rossastro che variava tra il fulvo ed il dorato.

Furono, credo, il colore rosso del succo e la sua viscosità a suggerire ai poeti germanici l'immagine del sangue di Kvasir e ai poeti vedici l'idea che quel succo fosse il sangue del figlio di Tvashtr, il dio creatore dell'Universo.

Le leggende del furto del *medhu dei germani e del *sauma degli arya erano molto simili: nei rispettivi miti i due déi padroni dell'arte della metamorfosi, Odino ed Indra, assumono la forma di un'aquila per rubare ai precedenti proprietari il succo miracoloso e sfuggire agli inseguitori, ma alcune gocce sfuggono loro e cadono a terra.

Infine, il ricordo che gli stessi arya avevano della loro antichissima confidenza con la pianta divina.

In definitiva, quanto più si esamina la tesi delle due bevande sacre indoeuropee, tanto più, a me sembra, la si trova infondata, complicata, contraddittoria e inutile.

Non un solo indizio ci parla di una qualche diversità tra l'idromele ed il *sauma: indistinguibili nell'aspetto, identico il

metodo di preparazione delle bevande, uguali gli effetti e i poteri donati, medesima la mitologia più antica.

Possiamo molto semplicemente ipotizzare che il *medhu protoindoeuropeo abbia assunto tra gli arya il nuovo nome di soma in India e di hauma in Iran, anche se talora il vecchio appellativo, *madhu*, era ancora usato per nominarlo.

Ecco così venir meno le tante domande che ci eravamo posti.

Cosa accade se *medhu e *sauma si rivelano essere una sola bevanda?

In tal caso, afferma Brough (:333): «[…] dovremmo effettivamente iniziare a considerare la possibilità di un continuum culturale e religioso importante e molto diffuso»[68]. Una religione preistorica che copriva buona parte del suolo europeo e asiatico.

Per quel che riguarda il mondo europeo, il fallimento della teoria delle due diverse bevande condurrebbe ad una sconcertante possibilità: il *sauma, seppure con un altro nome, era presente nelle culture germaniche e celtiche.

Circostanza che ci offrirebbe la spiegazione di svariati eventi, ivi compresi i misteriosi colpi di calore che uccidevano 'da dentro' i guerrieri, e potremmo spingerci fino a riconsiderare le teorie di quegli scienziati scandinavi che affermavano essere l'*Amanita muscaria* la 'pianta' consumata dai *berserkir* per raggiungere l'ambita condizione di *furor* e la trasformazione in uomini-lupo[69], e forse

---

[68] "…we should indeed begin to consider the possibility of a very wide-spread and significant cultural religious continuum": (333).

[69] Nel 1784 Samuel Odman, contestando le idee dei contemporanei che ritenevano i berserkir affetti da follia, dichiarava che, a parer suo, i vichinghi possedevano il segreto di un pianta intossicante da utilizzare per raggiungere il furor, un segreto che egli riteneva di potere svelare, e un poco valutando la sintomatologia dell'intossicazione, un poco per certe considerazioni storiche, un poco prendendo in esame la flora dell'Europa settentrionale, giungeva alla

finiremmo anche per sapere qualcosa in più sulle origini di certi miti celtici e germanici.

E' lecito diffidare dell'ipotesi qui prospettata, ragionando che se veramente *sauma e *medhu fossero state una sola cosa, sicuramente ce ne saremmo resi conto[70]. E' impossibile altrimenti.

---

conclusione che la pianta in questione non poteva essere altra che il fungo *Amanita muscaria*. Un secolo dopo, il botanico ed esperto di veleni vegetali Friederik Christian Schubeler, ignaro della teoria di Odman, riproponeva lo stesso tema analizzandolo dal punto di vista della propria formazione culturale. Compiuta un'attenta ricerca sulle fonti medievali ed un minuzioso esame degli strani comportamenti ed dei sintomi fisici manifestati dagli uomini-orso lì riferiti, giungeva anch'egli alla conclusione che l'estasi guerriera era dovuta al consumo dell'Am.m. Le dichiarazioni dei due dotti scandinavi furono in seguito sostenute da testimonianze che raccontavano di un consumo bellico dell'Am.m. nel 1814, sul fronte della guerra che oppose la Svezia alla Norvegia. Commentando il fatto, il botanico Rolf Nordhagen scriveva: 'Sicuramente deve esserci una tradizione popolare dietro l'intera storia che può essere ben sopravvissuta dai tempi dei vichingi'. (Nordhagen in Wasson: 354).
Un'ultima testimonianza sull'uso bellico dell'Am.m. ci giunge addirittura dalla seconda guerra mondiale, riferita da Stella Kuylenstierna-Andrassy in un volume autobiografico (Kuylenstierna-Andrassy in Wasson: 355+).

[70] Ricordiamo che un'antica teoria che proponeva l'identità di *medhu e *sauma precedette la tesi di Oldenberg, risultando annientata dalle analisi di Simrock. In verità, per rendersi conto che l'idromele dei guerrieri non era un alcolico ma ben altro, sarebbe stato sufficiente rileggere ciò che il tossicologo Schubeler, citato nella precedente nota, scriveva nel 1886 a proposito dei comportamenti e dei sintomi manifestati dai berserkir nel loro furore:' *[I berserkir erano] uomini che talvolta erano posseduti da una furia selvaggia che raddoppiava temporaneamente la loro forza rendendoli indifferenti al dolore fisico, ma che allo stesso tempo ne annullava l'umanità e la ragione, rendendoli simili a bestie selvagge. Questa [energia] rabbiosa occorreva non solo nell'infiammarsi della battaglia ma anche nel corso di lavori faticosi, cosicché quanti ne erano posseduti compivano cose che altrimenti sarebbero apparse oltre le capacità umane. Si dice che questa condizione iniziasse col tremore, il battere dei denti e una sensazione di freddo, dopo di che la faccia si gonfiava e cambiava colore. Contemporaneamente si presentava uno sdegno ardente che cresceva fino a diventare furia, durante questa fase essi urlavano come bestie, mordevano il bordo degli scudi, eliminando tutto ciò che si trovavano di fronte senza distinguere tra nemici ed amici'* (Schubeler in Wasson: 348+).

A nostra giustificazione, va detto che le teorie che vedono gli arya impossessarsi dei segreti del *sauma dopo il loro allontanamento dalla madre patria datano alla fine dell'ottocento, quando le cosiddette 'piante di potere' erano del tutto sconosciute alla cultura occidentale, sicché nessuno poteva sospettare che quelle storie di eterna giovinezza, conoscenza assoluta e ispirazione poetica contenessero un fondo di verità, forse più di un fondo. Di conseguenza non ci è venuto in mente di confrontare il *sauma con il *medhu da questo punto di vista.

Va aggiunto che nelle culture indoiraniche appare predominante il ruolo dei sacerdoti, soprattutto in relazione al *sauma, mentre nelle tribù europee le vicende imperniate sul *medhu hanno un carattere eminentemente guerriero. Le prime si tramandarono i *Veda*, le altre i canti epici, sicché non è facile immaginare le due culture in qualche modo 'comunicanti'.

Ma bisogna essere avvertiti che non sempre le cose andarono così, i guerrieri indiani furono allontanati dal soma, per la malvagità che era sorta in loro, solo in un periodo più tardo rispetto alla scrittura dei Veda. Qualcosa di simile accadde in Iran per opera di Zarathustra, che rifiutava le nequizie commesse dai guerrieri locali che imperversavano privi di controllo, ed anche a loro fu negato il diritto di abbeverarsi con il sacro hauma, perché il suo uso, distorto dai vizi terreni, aveva condotto le bande di uomini-lupo assai lontano dal 'Buon pensiero' *(Vohu Manah*) e dall'Ordine ottimo' *(Asha Vaìshta)* che avrebbero dovuto guidarli.

C'è, infine, un'oggettiva difficoltà da affrontare nel confrontare le fonti europee con le corrispondenti indoiraniche: i poeti del *sauma furono espliciti nel raccontare dell'uso di una droga, mentre in Europa non troviamo la stessa situazione, qui le leggende riferiscono che poteri come la rinnovata giovinezza, l'abbondanza

e la conoscenza infinita scaturiscono da coppe dorate, calderoni, sorgenti, mele divine ed altri miracolosi oggetti e, se si escludono i rari riferimenti a 'filtri magici', mai sono chiare sull'uso di una sostanza psicoattiva[71].

La mia ipotesi è che coppe etc. siano sostituti fantasiosi per la pianta o la bevanda sacra, all'inizio immagini poetiche che col tempo acquisirono una vita propria, trasformandosi in simboli.

In questa direzione procede la già citata osservazione della Jakobsdottir: «[…] questa è una forte caratteristica della bevanda che anche nelle storie dove la bevanda sacra offerta al re (è presa) da una fonte, il suo effetto intossicante è menzionato»[72].

L'acqua miracolosa versata dalla fontana è evidentemente lo stesso liquore sacro, il *medhu; la sostituzione fa però sì che il racconto perda in concretezza per assumere un carattere fiabesco.

Inseguendo questo criterio è possibile esaminare con occhio diverso le tante leggende e fiabe che concorrono a formare il 'complesso tema antropologico degli oggetti mitici contenenti una fonte cosmica dispensatrice di potenza, di sapere o di ricchezza' (la definizione è di Franco Cardini), abbondantemente testimoniato in Europa e comprendente tra le altre la gloriosa 'leggenda del Graal', che alla luce delle conoscenze odierne mostra numerose e profonde analogie con il culto del soma, e altrettanto numerose differenze, forse ancora più interessanti.

Tornando al mito di Kvasir, vale la pena di notare che esso probabilmente suggerisce anche quale sia stata la 'pianta' impiegata:

---

[71] Lo stesso mito di Kvasir non è in se stesso risolvibile; solo il confronto con le fonti indoiraniche ci permette di comprenderlo.

[72] …*'this is a strong characteristic of the drink that even in the stories where the king is given the holy drink from a spring, its intossicating effect is mentioned'* (ivi: 37).

a forma di coppa, chiazzata di saliva, che versa un magico succo rosso sangue.

Alla vostra fantasia la risposta.

Per insistere su quest'ultimo argomento, è bene tenere presente che l'accettazione della tesi qui esposta condurrebbe a dover rivedere le ipotesi sull'identità botanica della pianta sacra, che in ossequio alle idee di Oldenberg si è cercato finora di rintracciare tra la flora dell'Asia centrale. Tra tutte le piante su cui si è discusso per oltre cent'anni, una sola varca i confini asiatici per essere presente in Europa, rimanendo candidata unica dell'identificazione, ed è l'*Amanita muscaria*.

E il mito di Kvasir sembra voler sostenere questo riconoscimento.

Otteniamo per questa via anche la spiegazione delle tante immagini medievali in cui ritroviamo effigiata l'*Amanita muscaria*, ed altro ancora.

E' un nuovo mondo da esplorare; avevamo l'idea che ci fosse ma non conoscevamo la porta d'accesso, adesso possiamo dire: 've l'avevamo detto!'.

La leggenda di Kvasir ci dice che il fungo sacro è parte dell'eredità protoindoeuropea, è stato con noi per migliaia di anni e ha guidato con saggezza le azioni dei nostri progenitori, tanto in Asia quanto in Europa, fino a che un generale degrado umano – così raccontava Krishna ad Arjuna – ha fatto sì che gli allievi non raggiungessero più le vette dei maestri, esauriti i quali l'Insegnamento spirituale smise semplicemente di esistere, lasciando una droga pericolosissima, per la violenza che era in grado di scatenare, nelle mani di brutali guerrieri ormai privi di una guida morale.

Il problema è esattamente quello delineato nei racconti del Graal: nessuno si chiede più come utilizzare quella coppa dagli immensi poteri per curare la Natura ferita dall'inettitudine umana, ci si accontenta di ottenere da essa soddisfazioni materiali: piacere, visioni, energia fisica ed altro, ma non si comprende di quali grandi miracoli sia veramente capace la Coppa, il più alto dei quali è sicuramente curare il re ferito che è in ognuno di noi.

BIBLIOGRAFIA

Brough, John (1971) 'Soma and Amanita muscaria' in *'Bulletin of the school of Oriental and African Studies'* Vol 34, part 2:331-362 University of London.

Cardini, Franco (1981) *Alle radici della cavalleria medievale* Firenze: La nuova Italia.

Dumézil, Georges (1959) *Les dieux des Germains* Paris: Presses universitairies de France. Trad. (1974) *Gli déi dei Germani* Milano: Adelphi.

Enright, Michael J. (1996) *Lady with a Mead Cup- Ritual, Prophecy and Lordship in the European Warband from La Tène to the Viking Age* Dublin: Four Courts Press.

Furst, Peter T. (1976) *Hallucinogens and Culture*: Chandler & Sharp Pub. Trad. (1981) *Allucinogeni e cultura. Le droghe sacramentali nelle grandi civiltà mesoamericane* Roma: Cesco Ciapanna.

Griffith, Ralph T. H. (1889) *Hymns of the Rgveda* (complete translation): E. J. Lazarus [Trad. ingl. di riferimento per gli inni vedici].

Hillebrandt, Alfred (1891 in 3 vol.) *Vedische Mythologie*. trad. ingl. (1980) *Vedic Mythology* 2 vol. Delhi: Motilal Banarsidass [Il primo volume è dedicato soprattutto al soma (:121-353)].

Keith, Arthur (1925) *Religion and Philosophy of the Veda and Upanisad* 2 vol., Cambridge (U.S.A.): Harvard University Press.

Kuiper, F. B. J. (1970) 'Review of Wasson's Soma' in *'Indo-Iranian Journal'* 12 (4):279-285.

Jakobsdottir, Svava. (2002): 'Gunnlod and the Precious Mead' in AA.VV. *Poetic Edda. Essays on Old Norse Mythology*: ed. Routtedge
Oldenberg, Herman (1894) *Die Religion des Veda* Berlin: Hertz.

Sasso Grammaticus *Gesta Danorum*. Trad. (1993) *Gesta dei re e degli eroi danesi,* Torino: Einaudi.

Schübeler, Frederik Christian (1888) *Viridarium Norvegicum* 2 vol. Christiania: Trikt hos W. C. Fabritius [sui berserkir: 224-226] (in Wasson – *Soma*: 348+).

Snorri Sturluson - *Edda in prosa* - Trad. di Gianna Chiesa Isnardi: Rusconi ed.

Wasson, Robert G. (1968) *Soma, the Divine Mushroom of Immortality* New York: Harcourt, Brace & World.

ERBE, VOLI E UNGUENTI NELLA STREGONERIA SALENTINA

Gianfranco Mele
Sociologo, Taranto

Figura 25. Il Sabba delle streghe

Avvertenza: questo studio è svolto a fini di ricerca e documentazione storico-socio-antropologica e folklorica, di conseguenza si sconsiglia vivamente ogni genere di sperimentazione con le piante e le composizioni trattate nello scritto, la cui estrema pericolosità (le conseguenze possono essere danni irreversibili e persino morte) è ben descritta nelle varie trattazioni sia divulgative che scientifiche di farmacologia e tossicologia, alle quali si rimanda per approfondimenti.

Introduzione

Nelle deposizioni presso i tribunali inquisitori di *masciàre* e *masciàri* salentini (questo il termine localmente utilizzato per designare le "streghe") sono presenti riferimenti fugaci e approssimativi alle erbe e alle misture utilizzate a scopo magico, afrodisiaco, affatturante, medicinale, allucinatorio (problema che peraltro si riscontra nella documentazione inquisitoria generale)[1]. Tuttavia si può risalire alla tipologia delle sostanze utilizzate attraverso l'analisi degli effetti descritti sia nei verbali che nei vari racconti che ci son stati tramandati, comparandoli alle varietà di erbe reperibili in quanto effettivamente presenti nel territorio, quasi tutte ampiamente conosciute nella tradizione contadina e impiegate anche nella medicina popolare.

Per l'analisi dei rapporti dei processi per stregoneria mi son servito prevalentemente delle ricerche svolte da Maria Antonietta Epifani[2] e Martino Semeraro[3], che hanno reperito, per fini tuttavia diversi da quelli del presente lavoro, materiali del *Tribunale del Santo Officio* della Diocesi di Oria riferiti ai processi inquisitori svolti in seno a diversi vescovati tra il XVII e il XVIII secolo. Per quanto riguarda la flora spontanea del territorio, oltre alla osservazione ed esplorazione diretta delle specie presenti in loco, ho consultato testi di botanica locale sia recenti che del passato.

E' ormai assodato che la stregoneria origina da antichi culti e rituali pagani, rispetto ai quali la Puglia ha una viva tradizione che si può indagare a ritroso risalendo ai culti degli antichi Dauni,[4] ma anche ai culti Demetriaci tipici sia della Messapia che della Magna Grecia,[5] al Dionisismo tarantino,[6] alla venerazione di Ecate triglantina a Taranto, di Artemide e varie altre divinità delle quali ci son rimaste tracce ed influenze nella tradizione della locale magia

contadina, passando poi per la Cerere e la Diana dei romani, mentre più sfumati e non chiaramente definibili, per restare nel territorio più circoscritto a questa ricerca, sono gli echi e gli influssi sicuramente lasciati anche dalle poco conosciute divinità messapiche e pre-messapiche. Non è questa la sede per addentrarci nel dibattito sulle origini della stregoneria (che vede spesso in contrapposizione i sostenitori della derivazione di tali pratiche dallo sciamanismo preistorico nord-europeo, rispetto a coloro che si concentrano su culti più recenti e/o più vicini geograficamente alle nostre aree): ciò che ci interessa e che possiamo affermare con certezza è che nella tradizione *masciàra* locale sono presenti residui di antichi rituali ed incantesimi, nonché una conoscenza e capacità d'utilizzo delle erbe e più in generale di tutto l' "armamentario" tipico della stregoneria. Così sappiamo che c'è stata sin da tempi remoti una massiccia presenza, e conseguentemente una conoscenza e un utilizzo cultuale dell'oppio, che ha lasciato poi tracce nella medicina popolare,[7] ma sappiamo anche che Taranto era luogo particolare del culto bacchico, e *Dyonisos* il dio più popolare della regione tarantina; sappiamo dell'importanza e dell'utilizzo della *Vite* a scopi inebrianti ma anche della presenza e conoscenza sin dall'antichità della *Mandragora* in questa regione; sappiamo della conoscenza e dell'utilizzo medico-popolare di *Giusquiamo* e *Dature*, ci son rimasti anche i loro nomi dialettali, e detti, proverbi, e impieghi tradizionali legati a queste piante.

Figura 26. Datura stramonium

Cenni sulla flora locale ad uso magico

Nel territorio sono presenti allo stato spontaneo *Solanacee* di vario Genere e Specie, e varie altre piante di tipo psicoattivo, medicinale, velenifero delle quali conosciamo usi antichi e tradizionali: benché la presenza di queste ed altre piante endemiche o naturalizzatesi sia drasticamente diminuita a causa della riprovevole abitudine della moderna agricoltura pugliese di utilizzare diserbanti chimici e altri pesticidi a iosa, nel considerare quali tipologie di erbe dovevano essere utilizzate ai tempi di *masciàre* e *masciàri* si può tener conto della attuale distribuzione e presenza proporzionandola ad una sicura maggior diffusione in passato. Tra le *Solanacee* quella che si incontra con maggior facilità è la *Datura inoxia* (diffusamente presente sia lungo la costa che nell'entroterra), mentre sopravvivono alcune stazioni di *Datura stramonium*. Lungo la costa ci si può imbattere in alcune stazioni di *Hyosciamus albus*. Presente nel territorio pugliese anche la *Mandragora autumnalis*, con stazioni rilevate, anche negli ultimissimi tempi, nel leccese, nel brindisino e nel tarantino. Largo impiego aveva in passato a scopo magico-medicinale nella tradizione salentina e pugliese il *Papaver somniferum*, diffusissimo allo stato spontaneo sino agli anni '70 e utilizzato nella tradizione contadina come rimedio medicinale per adulti e bambini, sino al momento della sua drastica diminuzione causata dal doppio problema del diserbo e della sua stigmatizzazione come sostanza tossica e illegale.[8] Tutte queste erbe sicuramente rientravano nell'armamentario di *masciàre* e *masciàri*, data la loro diffusione e disponibilità, e comunque in proporzione alla loro presenza numerica e reperibilità: sicché sicuramente tra sostanze dagli effetti similari era più probabile che venissero utilizzate più frequentemente Dature anziché

Mandragore. Tuttavia l'uso della Mandragora non è affatto da escludere o da ritenere poco frequente o improbabile[9], ma da considerarsi rapportato alla presenza e reperibilità nei vari luoghi: così se oggi in Puglia sopravvivono stazioni in diverse località, un tempo sicuramente ce n'erano molte di più. [10]

Dature e Giusquiamo erano note nel Salento e intercambiabilmente utilizzate. Entrambe erano ascritte alla voce popolare "*Tirassana*" o "*Tira e Sana*", che stava ad indicare appunto l'effetto risanatorio di queste erbe, solitamente applicate esternamente come antiinfiammatori e antidolorifici.[11] In Puglia come in altre zone d'Italia il Giusquiamo era chiamato anche "*Erba di Santa Apollonia*" in quanto associato alla leggenda della santa protettrice del mal di denti, e utilizzato appunto come rimedio antinevralgico.

A fini psicoattivi c'era sicuramente e proporzionalmente alla loro reperibilità l'impiego di tutte le erbe sopra descritte. Queste erbe si prestano, notoriamente, ad essere impiegate anche come veleni e dunque presumibilmente erano utilizzate anche al fine di procurare nocumento fisico, tuttavia non in esclusiva, in quanto si poteva agevolmente approfittare anche della larga diffusione di altre erbe velenifere tipiche della flora spontanea locale, come la *Daphne gnidium,* tradizionalmente utilizzato anche come veleno per topi (in alternativa anche l'*Urginea maritima* assolveva a questa funzione), o della reperibilità di varie altre piante, come ad esempio le *Euphorbie* dal lattice velenosissimo all'ingestione e persino ulcerante al contatto con la pelle. La *Ruta* è una delle pochissime erbe citate espressamente nelle deposizioni di *masciàri* e *masciàre*, e veniva utilizzata con differenti dosaggi e modalità, nelle sue potenzialità sia di erba medicinale ("l*a Ruta ogni male stuta"*, recita

un antico proverbio dialettale)[12], che di rimedio abortivo, e, in alte dosi, di sostanza intossicante[13].

L' "Erba del Trasporto"

Nel 1888 Luigi Chiaia pubblica nella *Rassegna pugliese di scienze, lettere, arti* un saggio sui "pregiudizi pugliesi": tra aneddoti e leggende sul tarantolismo e i malefizi, il Chiaia ci racconta di un tal *Menico*, un anziano contadino della zona del brindisino, dedito a pratiche magiche. Dalla descrizione del Chiaia emerge il quadro di un uomo conoscitore e utilizzatore di pratiche divinatorie, incantesimi, erbe. Tra le varie erbe conosciute e utilizzate dal Menico, l' "*Erba del Trasporto*":

> Di più, asserisce e giura di sapere un remotissimo colle dove cresce l'erba del *trasporto*, il cui effetto è micidialmente stupendo allorchè se ne infila di frodo una foglia in tasca al proprio nemico: la vendetta più eclatante, più punica che si possa fare tra uomo e uomo, senza paura di codici e forche. Chi l'ha in tasca inavvertitamente smarrisce la via del ritorno ne la propria casa, ed erra per de' giorni, per de gli anni, sin che disperato precipita in burroni, in voragini. Tal vanto gli è confortato da la credenza radicata nel popolo de' mali uffici di codesta mala pianta, e da le fiabe de' vecchi parabolani. Di guisa che quand'egli minaccia qualcuno del *trasporto*, il qualcuno manca poco e si costituisce ne la propria stamberga prigioniero volontario![14].

Il Chiaia stesso tenta una spiegazione identificando il potere e le caratteristiche che il Menico attribuisce a questa pianta, con gli effetti di solanacee e altre piante psicoattive:

> Quest' ultimo arzigogolo non è che la tradizione sformata de' suffumigi d'aconito napello, stramonio, solano e papavero, con che negli antri sibillini s' inebbriavano e facevansi strabiliare i malcapitati in cerca di oracoli, i quali uscendo poi di là, con la testa in volta, difficilmente imbroccavano più le vie del ritorno a' propri lari. Manovra sperimentata anche con gran fortuna di lucri da' bindoli del medioevo, che suffigando i credenzoni li mandavano in visibilio [15].

Le arti magiche di masciàre e masciàri

Più avanti, il Chiaia ci racconta della strega pugliese *Carmela*, una figura tipica: ha un suo laboratorio nel quale lavora erbe, compie sortilegi, lega e scioglie fatture, "taglia" i vermi, interpreta i sogni, raddrizza le ossa, e, naturalmente, le vengono attribuiti delitti di infanti.[16] Come ogni fattucchiera che si rispetti, Carmela vola al "*Sabba*" [17] cospargendosi d'unguento:

> Di lei si narra che spesso vada, cavalcando la tradizionale granata, a la tregenda del Sabato su la più alta delle nostre Murge; che abbia sgozzato parecchi fanciulli per cavarne il grasso indispensabile al rito de le unzioni; che componga pozioni mortifere, polveri che cosparse su le persone, mettono le febbri, l'insonnia, il mal caduco; filtri amatori, che dati a bere di soppiatto fa rendere a discrezione le città forti; che legge l'avvenire come un libro aperto, e sappia se sia maschio o femmina ciò che è chiuso in grembo a le pregnanti [18].

Il manduriano Michele Greco nel 1912 è autore di un manoscritto intitolato "*Superstizioni, Medicamenti popolari,*

Tarantolismo".[19] Tra i vari temi, il Greco si occupa delle figure dei *masciàri* salentini. Nella descrizione di Michele greco della "*mascìa*" si ritrovano elementi che facilmente ci riconducono all'ipotesi della somministrazione, da parte del *masciàro* o della *masciàra*, di filtri e pozioni contenenti solanacee alla persona oggetto della fattura. Quello della fattura o della legatura ottenute per mezzo della somministrazione di bevande, alimenti, polveri, nella inconsapevolezza della vittima, è un tema ricorrente nella stregoneria. Laddove la fattura non è esercitata per "magia simpatica", una strategia ricorrente è quella dell'utilizzo di sostanze introdotte nella alimentazione del malcapitato. Le solanacee ed altre erbe psicoattive assumono così un duplice aspetto: da una parte strumenti atti a procurare alterazioni finalizzate degli stati di coscienza nel "*masciaro/a*" stesso, dall' altra strumenti utilizzati per esercitare dominio o alterazioni delle menti e della salute altrui.[20] Questo passo di Michele Greco suggerisce la verosimilissima ipotesi di una intossicazione indotta:

> Quando la *mascìa* si sviluppa, essa si manifesta ordinariamente in modo rapido, durante il sonno, sotto forma di incubi strani. I più mostruosi animali passano sul corpo del povero magato, gli oggetti si spostano a vista d'occhio da un punto all'altro, piatti e altri oggetti cadono fracassandosi al suolo, le figure generalmente appese si spostano, si trasformano prendendo figure umane e l'infermo, soggetto a questi continui incubi, dimagrisce di giorno in giorno, e può anche morire [21].

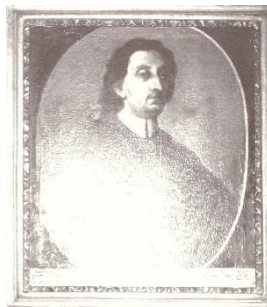



Figura 27. Vescovo Labanchi, durante l'episcopato del quale (1720-1746) ci fu la più intensa attività del Tribunale del Santo Officio della Diocesi di Oria

Erbe e polveri afrodisiache

L'uso delle polveri è frequente nella stregoneria europea[22]. Pier Luca Pierini riferisce dell'usanza frequente di ricavare una polvere dalla radice di Mandragora, alla qual polvere erano attribuiti poteri particolari anche al di là della sua ingestione[23].

Da ricerche etnobotaniche locali, sappiamo che il *Giusquiamo* era utilizzato in Salento, oltre che a scopi medicinali (antinevralgico, antireumatico), anche per ricavarne "*pozioni d'amore*"[24].

Nei documenti processuali dell'archivio vescovile di Oria (Br), relativi a "*Sortilegi e Stregonerie*" individuati dal Santo Offizio durante i diversi vescovati, ricorre spesso il tema del potere di una particolare polvere affatturante, ad esempio tal Francesco Angelo è accusato di essersi procurato detta polvere per vie traverse, e comunque attraverso un misterioso pellegrino che aveva soggiornato per pochi giorni nella sua città: «polvere che posta nel mangiare, operava secondo la sua intenzione»[25].

La polvere incantata, ottenuta da una non meglio specificata erba, è presente anche negli atti di un processo del 1772 nel quale tra le varie storie emerge quella di Vittoria Siciliano che commissiona a Giuseppe il Carmignulo un incantesimo per far sposare suo fratello a tale Lavinia Madarchiele; detto Giuseppe «li rispose che prendesse un'erba e la mettesse dove si consacra e doppo la mettesse alla minestra e bevendo di detto suo fratello, ch'avrà l'intento, qual'erba polverizzata l'ha posta dentro la minestra ed ha seguito l'effetto»[26].

Benvenuta Maia di Casalnuovo (Manduria, Ta), accusata da Francesco Marzo di operare arti magiche, confessa al santo Officio di aver ottenuto da un tal Tamburrino di Massafra «una certa polvere" che "bisognava per tirare ad impudiche voglie le donne col menarle addosso alle dette, dicendo queste parole: Padre, cielo e terra»[27].

Francesco Marzo è allettato da questa mistura erotica e la commissiona a Benedetta Maia, al fine di utilizzarla per possedere una donna. In questo caso, il Marzo dichiarerà di essersi poi disfatto di questa polvere in quanto inefficace.

Il tema della misteriosa polvere, ritorna in una particolare storia il cui intento è, stavolta, far morire una persona, e favorire l'innamoramento di un'altra che deve rimpiazzare la prima come compagna del committente. Tal Saverio Basile da Francavilla Fontana commissiona una fattura a morte da operare contro la propria moglie e al tempo stesso un legamento d'amore per quella che brama come sua nuova compagna. Si rivolge per questa operazione al *masciàro* Francesco La Rossa che già in passato ha operato con intrugli vari per provocare un aborto di sua moglie, prima che si sposassero. Il La Rossa reinvìa il Basile ad una *masciàra* di sua conoscenza, più esperta in questo genere di incantesimi, la

quale fornisce al Basile due differenti preparati per i due diversi scopi: una "acqua verde" (ottenuta da erbe, evidentemente) e una "polvere". L' "acqua verde" doveva servire per l'avvelenamento della moglie e la polvere per far innamorare l'altra donna:

> Mi diede certa acqua di color verde dentro una garraffina e certa polvere dentro una cartolina, dicendomi che detta acqua l'avesse mischiata dentro il bombile dove bevevamo, e che l'avessi fatto bere a detta mia moglie e nell'altro che metteva detta acqua m'imparò che dicessi le seguenti parole: "qua li metto, qua li lascio, cù mori Isabella", e che la polvere predetta che era certa roba sfilacciata mi disse che l'avessi buttata sopra la giovane di modo che li toccasse le carni che l'avrebbe fatto effetto che desiderava[28].

La storia del tentativo di avvelenamento si conclude, per fortuna, con la vittima che si accorge dell'inganno e non beve il veleno. La goffaggine del Basile nel mettere in atto i suoi piani porterà anche la giovane bramata ad accorgersi del tentativo di affatturarla con la polvere.

Ancora, la *masciàra* Caterina Verardi interviene a favore di Francesco De Milano che le chiede aiuto per poter "consumare carnalmente una giovane". E' così che Caterina consegna a Francesco

> una cartolina con una polvere, che per ogni volta che m'incontravo e vedevo detta giovane io avessi dovuto aprire detta carticella con la polvere e dire le seguenti parole: "la sementa sia con che essa tiene l'intenzione e la concordia con me": che così mi diceva detta Caterina che detta giovane con tali parole non aver potuto veder altro che me[29].

In questo, come nel successivo e come in vari altri casi, e come da tipicità della stregoneria, all'efficacia, reale o presunta che fosse, del preparato erboristico, viene accoppiata una orazione. G. Nicolò si rivolge alla *masciàra* Dorotea Corrado per indurre, con l'aiuto della magia, una donna a giacere carnalmente con lui:

> Nel mese di dicembre del 1737, mi portai da Dorotea Corrado per ottenere polvere di potere avere una donna et avendo inteso io che detta Dorotea s'intendeva di questo, cercai io la polvere per potere avere a mie voglie una donna, e la suddetta mi disse che doveva succedere in giorni di mercoledi o venerdi […] e che buttandola io dicessi le seguenti parole: Nostro Gesù e Maria, e la campana sona, rivolta allo Spirito Santo, alla così detta Tale venga questo schianto, non possa a tavola mangiari, né a letto riposari, se non viene lu mio còri a contentari[30].

Stando a quanto deposto nei verbali degli interrogatori questi tentativi in diversi casi non vanno a buon fine, o in quanto le polveri risultano inefficaci (come nel caso del De Milano), o perché, come in questo caso, il committente desiste poi, ravvedendosi, dall'utilizzare la polvere. Il potere delle polveri forse è sopravvalutato (in un caso le "polveri" servono persino ad aprire magicamente porte di gente che i *masciàri* intendono visitare per il loro sortilegi)[31] e certamente qualunque fosse la loro composizione non avrebbero funzionato semplicemente con il contatto epidermico: probabilmente erano finalizzate sempre e comunque all'ingestione (come difatti vengono utilizzate nei primi resoconti che abbiamo riportato), ma in diversi casi usi impropri e scarse conoscenze farmacologiche ne consideravano ed esaltavano unicamente la valenza magica che veniva ad esse attribuita, senza

far caso a come potevano effettivamente funzionare i loro principi attivi, con quali modalità di assunzione o di somministrazione. Sta di fatto che dette polveri avevano dovuto creare un notevole allarmismo nei luoghi e nelle comunità dove si diffondevano: tal Cataldo Balsamo, che nel 1714 depone nel processo contro Giuseppe Nigro accusato di atti magici e sortilegi, afferma, raccontando dell'offerta della polvere che un pellegrino ambulante gli propone: «Lo mandai al diavolo e me ne andai. Mò che sono successe tante disgrazie a Ceglie, ho pensato che questo maledetto huomo si havesse venduto a più di una persona in questa Terra»[32].

Il Balsamo attribuisce dunque le "disgrazie" di cui parla alla polvere e alla sua efficacia. Tra racconti discordanti in merito a fallimenti ed efficacia della polvere, occorre rimarcare come la polvere, in particolare quella finalizzata a scopi afrodisiaci, aveva due principali e differenti modalità di utilizzo: sparsa sulla persona, o mischiata in cibi o bevande.[33] Certamente l'efficacia, ove si trattasse effettivamente di polveri ottenute da piante con effetti psicoattivi e/o inebrianti, dipendeva dalla corretta modalità di somministrazione.

Nel caso seguente, è la vittima a ritenere che un' erba, posta a contatto sul suo petto dal suo stupratore/seduttore, sia stata determinante al suo lasciarsi andare. Così si esprime Domenica Maria Gioia nella sua denuncia del 1714 al Santo Officio di Oria:

> Due anni in circa or sono, mi ritrovavo cogliendo olive, sola […] e mentre coglieva le olive teneva la capa calata, attendendo a cogliere olive: quando mi viddi afferrare di dietro di Giuseppe Nigro, subito mi venne il triemolo e mi pose il fazzoletto in bocca per non poter io strillare […] dicendomi mò ti faccio passare il triemolo. Mi pose il detto

> Giuseppe un' herba verde dentro il petto e subito mi passò il triemolo; e mi venne il fuoco sopra che mi ardeva, e pareva che io steva dentro una carcàra di fuoco; e prima repugnai e poi non potei più repugnare, mi strappò a terra e pose nella natura mia il suo membro e mi fece uscire gran sangue, sentìi dolore e piansi, et alla seconda volta mi ruppe in tutto la natura con il suo membro e sentii anco dolore grande e così mi levò la verginità in detto luogo [34].

Anche qui, improbabile che il semplice contatto epidermico con una foglia di qualsivoglia erba abbia causato eclatanti effetti afrodisiaci, eccitanti o psicoattivi: tuttavia, occorre ricordare che a Martina Franca (TA) si credeva che le foglie di *Giusquiamo bianco*, poggiate sulla pelle, avessero la virtù di fare innamorare[35]. Più in generale, si è già accennato di come in altre zone della Puglia la tradizione magico-popolare riconoscesse a questa pianta virtù afrodisiache; inoltre, sia alcuni trattati esoterici[36] che gli utilizzi medico-popolari di varie zone del globo, impiegano il Giusquiamo a tali fini[37].

In ogni caso, tornando all'episodio della denuncia al Santo Officio di cui si parla sopra, il potere attribuito dalla giovane Domenica a queste "herbe" impostele da Giuseppe Nigro doveva essere forte dal momento che successivamente ribadisce di esserne stata condizionata ripetutamente al punto che "io lo seguitai per dette herbe come un cane".[38] Il Nigro continuerà ad abusare del corpo della giovane introducendosi anche nella casa di lei, che viveva con i suoi genitori, ricorrendo ad altre misture di erbe per provocare un sonno forzato nei genitori di Domenica e poter consumare indisturbato i suoi amplessi.

Nell'ambito delle varie misture e pozioni stregonesche rientrano varie erbe, poche volte specificate, e molte volte forse descritte con

nomi generici o approssimativi o anche inesatti. Qui Grazia Gallero racconta di una *herba incantata* utilizzata per i legamenti d'amore:

> Ho fatto ancora l'herba incantata, la quale serve pure per far volere bene, e si fa in questo modo. La notte di S. Giovanni Battista sono andata con un sacerdote più volte in campagna a raccogliere la sementa dell'herba, chiamata filice, ponendola sopra un panno d'altare, portato dal sacerdote stando esso presente colla stola, e doppo la detta sementa l'ho sanata al sole, e conservata perché mi viene domandata e venendo l'occasione di qualche huomo, ò donna, che la vuole, ne ho pigliata un poco, e postala sopra la pianta della mano, coll'altra pianta della mano, l'ho stricata e vedettala come polvere, dicendo tre volte, fra tanto, diavolo vogli bene alla tale persona, e doppo la detta polvere l'ho data a chi me l'ha domandata, acciò la buttasse sopra la persona desiderata [39].

Figura 28. Hyosciamus albus

Polveri utilizzate come veleni

Una polvere, assieme a dei semi, è utilizzata come strumento affatturante, ovvero come veleno, da Caterina Salinaro e dal suo compagno *masciàro* per avvelenare un canonico:

> Un'altra notte mi portò in casa del Canonico Scardino ed avendomi aperto la porta detto demonio, mi fece entrare dentro la camera dove detto Canonico dormiva appunto alle sei ore della notte che vi sonarono nella strada e mi diede certa polvere bianca come se fosse cenere e certe semente come somentella e mescolata me la fece porre, come già a la posi sopra lo stomaco e dietro le spalle e ciò fatto uscimmo e la mattina intesi che detto Canonico stiede male e fece sette mesi di infermità tanto che caderono tutti i capelli colla parodite e stiede in punto di morire [40].

La masciàra Narda Mingolla dichiara di aver fatto morire due donne, Antonia ed Angella Pulli per mezzo di una polvere, e di aver procurato danni agli arti ad un altro giovane:

> Le fece morire tutte e due di dolori cioè li fece venire i dolori alle mani, al corpo, e all'interno tutte; e fece cioncare di mani e di piedi il figlio di Cataldo Mincolla[41].

Polveri "curative"

I coniugi Nardella di Latiano ricorrono nel 1681 al *masciàro* Antonio Pulli di Latiano, perchè curi Lucrezia Capobianco, moglie di Angelo Nardella, ritenuta posseduta da spiriti maligni. Tra i vari tentativi di cura operati dal Pulli, nella sua deposizione contro il

Pulli stesso il Nardella descrive l'uso di una polvere da parte del *masciàro*:

> Si cacciò un poco di carta bianca, dentro la quale vi era un poco di polvere negra, che pareva erba secca pestata e ridotta in polvere e la diede a detta mia moglie che la tenesse sotto il paglierizzo, dove dormiva[42].

Allucinazioni tropaniche

Una descrizione di uno stato di alterazione della coscienza proviene dal racconto di Maria Caterina Salinaro di Francavilla Fontana, che da praticante cattolica e consorella dell' Ordine Carmelitano viene circuita gradualmente dal demonio fino a giungere poi a congiungersi con lui carnalmente e divenirne seguace, sugellando anche un patto di sangue. In questo passo la Salinaro racconta di quando, mentre si recava alla processione del Corpus Domini, è vittima di una serie di allucinazioni uditive e di un annebbiamento della vista (tipico della intossicazione da solanacee contenenti alcaloidi tropanici):

Figura 29. Oria, Palazzo vescovile

> […] nel mentre che volevo andare appresso alla processione solita farsi, sentii un gran rumore dentro l'orecchie, che non mi faceva sentir cosa alcuna e mi venne come una gran nebbia avanti gl'occhi, la quale mi impediva di guardare l'ostia Sagrosanta ed accompagnato che ebbi il Signore, e ricevuta la benedizione me ne tornai in casa [43] .

La Salinaro tenta di reagire a questa insolita esperienza, e nel pomeriggio ritorna in chiesa ma

> "quel rumore non mi cessava nelle orecchie, sicchè non mi faceva sentire la parola di Dio, anzi dentro di me sentivo una voce che mi diceva adora me e non Dio [...] seguitarono le suggestioni per tutto il giorno [44].

Da questo punto in poi nel racconto della Salinaro si mescolano elementi allucinatori ad elementi di possibile realtà esperita, nelle circostanze dell'apparizione dell' uomo- "demonio" e del congiungimento carnale con lui: è possibile che il *masciàro* abbia sapientemente e astutamente indotto in questa donna alterazioni della coscienza somministrandole con un qualsivoglia espediente una sostanza, e, approfittando della particolare atmosfera creata da tale esperienza, si sia poi recato a trovarla, esercitando nei suoi confronti suggestioni e un particolare potere persuasivo:

> Stando in letto sola e dormendo sentii una voce, come fosse d'uomo, il quale diceva, che mi voleva per sposa, non ricordandomi ora le precise parole, onde io mi svegliai e risposi che lo volevo per marito e questa voce replicò, ed io ti voglio per moglie per sempre e ti darò ogni soddisfazione ed ogni gusto e ti faccio regina. Doppo queste parole io appicciai il lume per vedere chi era che parlava e viddi come un uomo alto [...] senza che avessi potuto osservare la faccia, onde atterrita a questa veduta, pigliai l'acqua santa e la spruzzai a detta ombra, la quale disse non occorre l'acqua benedetta perchè m'hai dato la parola e l'hai da attendere e replicò giacchè sei mia abbiamo da fare i patti insieme ed hai da fare a gusto mio[45].

Segue, nella deposizione (peraltro volontaria, in quanto si autodenuncia) della Salinaro, il racconto del patto sugellato con l'uomo-diavolo e quello del commercio carnale avvenuto con lui. Dopodichè il *masciàro* andrà a trovare per tre volte la settimana la donna congiungendosi con lei. Nel racconto di uno di questi incontri, la donna descrive l'esperienza di uno stato tipico della intossicazione da solanacee tropaniche, una sorta di sdoppiamento percettivo nel quale è impossibile comprendere quale delle due "realtà" vissute parallelamente costituisca l'esperienza reale:

> Il mercoledi, venerdi e sabato, nel mentre che ho preso sonno mi è venuto a trovare e mi è parso di aver avuto commercio carnale con lui, avendoci tutte le soddisfazioni e nello stesso tempo del sonno mi pareva di trovarmi dentro alcune campagne dove stavano molte ombre nere tra le quali mi pareva di conoscere che fossero donne mie paesane, che portavano mal nome di streghe, doppo di che mi svegliavo trovandomi nel mio letto [46].

Il susseguirsi e il sovrapporsi di realtà ed allucinazioni nella esperienza di *masciàri* e *masciàre* si manifesta anche da questo ulteriore passo trascritto dalle deposizioni di Caterina Salinaro:

> Un giorno pur avendo avuto parole in casa mia ed essendo stata maltrattata da mio fratello, mi vidi alla disperazione e la sera verso un'ora di notte mentre tirava l'acqua del pozzo dentro l'orto, da dentro detto pozzo mi comparve il detto demonio in forma di uomo, ma in maniera spaventosa, tal che avendomi io atterrita, mi disse che voleva ripigliare con esso l'amicizia, onde io caddi nuovamente nel consenso e mi contentai, per la qual cosa la notte seguente mi comparve in forma d'uomo ed ebbe con me il commercio carnale e

> continuammo ogni notte per lo spazio di due altri anni nel vizio della disonestà [47].

Gli unguenti, il "volo" e il "ballo"

Dalle deposizioni di Narda Mingolla emergono le descrizioni del volo, dell'unguento e dei sabba, che come si vedrà *masciàre* e *masciàri* salentini chiamano "*Balli*":

> Ogni settimana il Giovedi sera e il Martedi veniva il Demonio in forma di Gentiluomo a trovarla per portarla alli Balli, essa si spogliava nuda, e si ungeva con un unguento la pianta delle mani, e delli piedi, e diceva Demonio adesso è il tempo di portarci sotto la noce di Benevento [...] e si metteva a cavallo e volava fino ad un luoco e vedeva visibile il Diavolo. Nel luoco dove andavamo trovavamo tanta gente huomini e donne ballando e giocando et il Diavolo stava sedendo in trono e noi arrivati li dicevamo buona sera, e ci mettevano a ballare [48].

La descrizione del *Ballo* è quella tipica di un rituale pagano, di tipo orgiastico, durante il quale si beveva e si mangiava in abbondanza, consumando carni, erbe, vini e altre bevande, al suono della musica scandita da tamburello e altri strumenti, e, successivamente

> Finita la tavola ogni Demonio si pigliava la sua femmina, e si stendevano a terra, et avevano la copula come fossero stati marito e moglie e si sentiva la dilettazione carnale, davanti e da dietro e ci li aveva dilettati e dice che bisognava fare come voleva il demonio, et il Demonio che stava seduto li guardava e se ne rideva godendo di altri atti sporchi che facevano[49].

È sempre Narda a descrivere la preparazione di un unguento che ha anche il potere di rendere invisibili, unguento la cui preparazione, asserisce Narda, le è stata trasmessa da Nina Caia di Latiano:

> Metteva l'oglio nel pignatello che bolliva al fuoco, pigliava polvere di amendola amara e polvere di profico (polvere di mandorla amara e polvere di caprifico n.d.a.) e pigliava osso di morto e lo pistava al mortaio, e detta polvere la mischiava con l'oglio nel pignatello et in questo atto l'assisteva il Diavolo in forma di Gentiluomo e lui voltava con un legno l'oglio e le polveri e essa Narda doveva dire queste parole: Diavolo assisti a questo unguento acciò unguendome non sia veduta da nessuno [50].

Ritorna, anche con le deposizioni di Caterina Salinaro, il tema dell'unguento:

> La terza notte che venne mi portò alcuni unguenti dentro certi barattoli e mi disse che con questi mi ungessi nuda il mercoledi la notte, nel venerdi e nel sabato, e per questo veniva tutte le sere all'hora stabilita e mi spogliava e mi ungeva con detti unguenti e doppo unta uscimmo di casa ed esso si metteva a cavallo sopra un bue ed altre fiate sopra un somarino et io seguitavo a piedi [51].

Anche nella deposizione della Salinaro si ritrovano descrizioni del rituale del *Ballo* (sabba): «Ognuno col suo demonio che l'accompagnava ed insieme tutti facevamo li balli davanti al castello, avanti li Cappuccini, e li detti demoni sonavano a suono di tamburo e noi ballavamo a ruota»[52].

Ancora, nella descrizione di Caterina: «e quello che suonava si metteva in mezzo et io con le altre femmine mano per mano

ballavamo in giro e doppo aver finito di ballare me ne ritornava a casa mia»[53].

Grazia Gallero viene iniziata come *masciàra* da Cinzia la Napoletana detta *la Pignatara*. Nella sua deposizione racconta i particolari della iniziazione:

> […] la detta Napolitana mi portò dentro una camera da sola a sola, dove ci spogliammo, e sciogliemmo li capelli, e l'istessa napolitana pigliò un pignatello da una fenestrella dentro la quale era certo unguento, e mi fece ungere coll'istesso unguento le mani, et alli fianchi, e dell'istessa maniera si mese l'istessa napoletana, e così unte tutte e due uscimmo di detta casa, et fuori di essa sulla strada trovammo altre donne, et huomini, pure ignudi alla crocevia di detta strada vicino al detto Hospitale, dove comparsero certi animali come asini negri, et all'hora la napoletana m'avvertì che non mi facesse segno di croce e che non mi voltasse dietro". [54]

Dopo essersi unte con l'unguento, Grazia, Cinzia e compagne e compagni *masciàri* si recano, avvolte da una suggestiva atmosfera evocata dagli effetti dell'unzione dell'unguento, al *Ballo*:

> Et all' hora cavalcò ciascheduna di noi, come ancora l' huomini sopradetti asini negri, et ogn'uno sopra il suo, li quali animali ci portarono per aria, et in poco tempo conforme mi parse tutti arrivassimo in un luoco, che mi disse la napoletana chiamarsi la noce di Sobrino, dove ci era oscuro e doppo comparse una certa luce com'un fuoco, che non faceva luce chiara, ma era bastante a poter conoscere le persone, e vedere quanto si faceva in detto luoco, nel quale viddi una quantità di genere d'huomini, e donne tutti ignudi colli capelli sciolti le donne particolarmente, e viddi e conobbi di nuovo li soprannominati compagni, colli quali

> eramo partiti di questa terra di Francavilla à cavallo in detti asini negri, et in mezzo stava come in un tribunale seduta una brutta forma d'huomo, con diversi altri intorno in piedi, che mi parvero fatti come le figure delli demonij depinti nel quadro, e chiesa di Sant'Antonio Abbate di questa Terra, e la detta Cinzia mi disse, che quello che sedeva in mezzo era il più grande diavolo e che quell'altri brutti fatti erano tutti diavoli [55].

A seguire, nella sua deposizione Grazia descrive il banchetto che precede il *Ballo*: «Appresso di questi si pose la tavola et ogn'una et ogn'uno s'assettò in quella col suo diavolo compagno appresso, conforme m'assettai io col mio Martiniello et ivi mangiammo carne cocinata, et arrostita senza sale, con pane, vino, et herbe»[56].

Terminato il banchetto, e dopo ripetuti brindisi nel corso di questo, *masciàri* e *masciàre* si accoppiano, e successivamente si dà conto al "*demonio superiore*" delle arti magiche apprese ed esercitate. Continua il "viaggio" tra realtà e suggestioni sino al momento del ritorno a casa:

> Doppo mangiare conversammo carnalmente ogn'una conforme feci anco io col suo demonio compagno, alla fine il detto demonio superiore s'assettò nell'istesso Tribunale, et ogni magara et magaro li dava conto delle maggie, che haveva fatto, io perchè era la prima volta non ebbi che raccontare, e doppo ci licenziò tutti e ci partimmo ogn'una, et ogn'uno a cavallo all' Asini negri, et il diavolo mio Martiniello si fece asino e cavalcai sopra di lui e ritornai colla stessa compagnia delle persone colle quali eravamo andati et il detto Martiniello mi scavalcò avanti la casa di Cinzia nella crocevia dove cavalcammo nell'andare dove scavalcammo l'altri et io insieme con Cinzia andammo in casa sua, dove mi vestij li

> panni lasciati e vesti propri; e me n'andai in casa mia prima che facesse giorno[57].

Più volte Grazia descrive il rituale dell'unzione a cui segue la partenza per il Ballo:

> Et io mi ungeva col mio unguento et ignuda come di sopra usciva dalla casa dove abitava, e fuori dalla porta d'essa ritrovava il detto Martiniello, sempre in forma di asino negro, sopra del quale cavalcava e mi portava al sopradetto luoco e nell'istesso tempo ci univamo in qualche crocevia colli sopra nominati […] et andavamo al detto luoco di Sobrino, dove retrovavamo la stessa moltitudine di gente come di sopra […] et alle volte vedeva come si diceva la messa, e s'alzava in loco dell'ostia una cosa, che pareva negra, che non conosceva che fosse, e noi inginocchiati l'adoravamo, e viddi ancora alle volte incensare, come ho visto fare nella chiesa, però con una cosa fetente, e prima s'incontrava il più grande, e poi tutti l'altri diavoli, et in questa maniera continuai ad andare, e fare l'istesse cose[58].

Nel corso della sua deposizione, a richiesta dell' inquisitore, Grazia fornisce anche una descrizione della composizione dell'unguento:

> Nel fare il detto unguento, conforme m'imparò la detta Cinzia, ci vogliono due cose, cioè oglio di Mastice, e succo di carne di creatura morta senza battesimo, et in mancanza di questo succo di carne d'homini uccisi, e si fa in questa maniera, primo compramo l'oglio di mastice dalla speziaria, e per la strada chiamiamo trè volte il Diavolo, dicendo della crocevia trè volte, Diavolo vieni, Diavolo vieni, Diavolo vieni, doppo c'informamo dove stanno seppelliti le creature senza battesimo e propriamente ce lo viene a dire l'istesso

> diavolo, e noi andammo al luoco, e per la strada in una crocevia, chiamiamo dell'istessa maniera trè volte il diavolo, il quale comparisce in forma humana, colli piedi di papara e ci accompagna al luoco dove sta seppellita la creatura, e ciò di notte tempo, e da là ci pigliamo quella creatura, la quale poi in una notte vigilia di festa solenne, come di Natale, Epifania, Pascha, Ascensione, et altre simili feste solenni dell'anno, pistamo al mortaro la detta creatura, e ne cavamo il succo, stringendolo dentro una pezza, e fra tanto pistamo, chiamamo trè volte il demonio, come di sopra, il quale viene nell'istessa forma et assiste quando mescolamo l'oglio suddetto col predetto succo, et il detto Demonio colli sue mani lo termina a finire e se ne parte[59].

Un passo singolarmente cruento, che tuttavia lascia perplessi e appare stridente per diverse questioni: farmacologicamente, una composizione simile giustifica l'esperienza allucinatoria del volo, delle visioni e quelle dello sdoppiamento descritte sempre in relazione all'unguento stesso? La "*creatura morta*" viene trattata poi, nella descrizione, si badi bene, esattamente al pari di una radice o un'erba, pestata nel mortaio. Impensabile anche che la donna abbia potuto trattenere un cadavere per un periodo imprecisato sino al giungere del momento utile, la vigilia della festa solenne di cui si parla. Allora, siamo di fronte alla trascrizione letterale di una deposizione, o è possibile che vi sia una alterazione da parte dell'inquisitore o dello scrivano, causata dalla volontà di far apparire quanto più possibile efferati i comportamenti della donna, o anche, semplicemente, da una mal comprensione delle parole della donna stessa, o del senso che lei dava alla sua esposizione dei fatti? Il *grasso* o *il sangue di bambini non battezzati* ricorrono spesso, come ingredienti, nelle varie deposizioni fornite da streghe di

diverse aree geografiche e a questo proposito il Pierini fa notare che deve trattarsi di forzature operate dagli inquisitori[60] mentre Gianluca Toro è del parere che possa trattarsi di giochi di parole o di elementi evocati in ogni caso a scopo di teatralità[61].

L'unguento è presente anche nella deposizione di Cinzia Maietta, sessantenne, nata a Napoli e sposata a Francavilla Fontana con Antonello Dell'Aglio. Oltrepassata la soglia dei 30 anni Cinzia ammette di essersi concessa al demonio. Cinzia ha avuto il suo primo contatto con un demonio, in campagna, durante i suoi lavori nei campi; successivamente entra in contatto con un altro *masciàro*, Giovanni Maria Griso, al quale confida questa esperienza e con il quale inizia a recarsi al *Ballo*. E' lo stesso Giovanni Maria Griso, a procurare e consegnare l'unguento a Cinzia:

> Mi diede l'oglio, e mi ontai alli fianchi et alle piante delle mani, et uscij di casa insieme al medesimo Giovanni Maria, e nella crocevia vicino dett' Hospitale de Buonfratelli, vi trovai trè altre persone à cavallo à certi asini negri, e giunti al detto luoco di Sobrino, io viddi una moltitudine di huomini, donne e demonij alla luce di un gran fuoco, il quale metteva paura in vederlo, e faceva una brutta luce, e ritrovai uno grande che sedeva in Tribunale, et haveva una faccia come una gatta, con gli occhi brutti e lucenti, e colle mani à granfa con l'unghie lunghe, e il detto Giovanni Maria mi disse che questo era il Maestro, e capo nostro, il quale mi domandò chi sono io, et li risposi essere sua discepola[62].

Anche nella deposizione di Cinzia è descritta la composizione dell' unguento facendo riferimento a un "*figliolo morto senza battesimo*" dissotterrato e pestato al mortaio:

> Per fare l'oglio andammo unitamente dietro la chiesa di sant'Antonio Abbate, e disseppellimmo uno figliolo morto

senza battesimo, dove sapeva la detta Caterina essere sepolto, e per strada chiamammo cinque volte il diavolo, dicendovi, diavolo vieni, che mò è tempo che volemo fare l'oglio e portato in casa il figliolo, andammo insieme alla speziaria per comprare unguento d'armilio, e cinque altre volte si chiamò il demonio, e ritornate in casa con l'unguento, pistammo quel figliolo, e ne cavammo il succo e l'avanzo del corpo del figliolo lo buttammo al fuoco e mentre mescolavamo il succo coll'unguento suddetto si chiamava sempre il demonio, il quale comparve in forma humana, et assertì, e toccò colle mani il pignatino dove havevamo posto l'oglio trè volte girandolo, e dicendone, che ce lo dividessimo per servircene quando veniamo chiamati"[63].

Il filosofo seicentesco Francis Bacon si sofferma anch'egli sulla questione dell'unguento delle streghe e sui suoi ingredienti, osservando che gli effetti di detto preparato non possono essere ottenuti da composti ottenuti con "*grasso di bambini portati fuori dalle loro tombe*" ma che è più probabile che la composizione sia fatta da "*medicine soporifere*" come: "*giusquiamo, cicuta, mandragora, datura, tabacco, oppio, zafferano e foglie di pioppo*"[64].

Occorre ribadire che la descrizione degli unguenti ottenuti dal "*grasso dei bambini morti non battezzati*" potrebbe anche essere una forzatura introdotta a mò di clichè dagli inquisitori dopo la lettura della varia documentazione a loro disposizione sulla stregoneria: nel caso delle testimonianze di sopra riportate, raccolte dal Santo Officio della Diocesi di Oria, siamo a cavallo tra '600 e '700 e gli inquisitori hanno a disposizione un'ampia letteratura tra cui il notissimo *Malleus maleficarum* che recita appunto:

Le streghe, per istruzione del diavolo, fanno un unguento con le membra dei bambini, sopra tutto di quelli uccisi da

> loro prima del battesimo, spalmano di questo unguento una seggiola o un pezzo di legno e fatto questo si levano in aria sia di giorno che di notte, visibilmente o anche, se vogliono, invisibilmente[65].

Tuttavia, questo ricorrere diffuso, nei processi, di descrizioni di unguenti ottenuti con "*grasso di bambini morti e non battezzati*", e "*pestati al mortaio*", fa pensare ad una reinterpretazione fuorviante e strumentale, di ricette che impiegano radici notoriamente *antropomorfe* quali sono appunto le radici di *Mandragora*. La *Mandragora* è notoriamente associata ad esseri antropomorfi sotterranei, e anche, in vari casi, ai "*bambini morti non battezzati*", e alle anime dannate in genere. La strumentalità può essere anche duplice: da parte degli inquisitori finalizzata a dimostrare le efferatezze delle streghe. Da parte esoterica, utilizzata per intimidire e scoraggiare i profani dagli utilizzi.

La "creatura morta pestata nel mortaio" (trattata effettivamente come un'erba o una radice) dalla quale viene ricavato un "succo", è una immagine che rievoca suggestivamente la Mandragora, così come, le descrizioni degli effetti e del potenziale dell'unguento ricavatone, ricordano questa pianta o altre simili. Del resto l'identificazione delle Mandragore con i morti sotterrati sembra essere antichissima: Filone (20 a.C.-50 d.C), commentando il Cantico dei cantici, aveva assimilato le Mandragore ai morti sepolti nell' Ade che attendono la resurrezione. Ma anche Matteo Cantacuzeno (XIV sec.), sempre commentando il Cantico, dice che le *Mandragore* significano le anime del Limbo e del Purgatorio, perché queste

Figura 30. Francavilla Fontana, Porta dei Cappuccini. In questi paraggi avveniva il Ballo

anime giacciono come le mandragore seppellite nelle viscere della terra.[66] Questo tema sarà ripreso poi anche da commentatori successivi.[67] Si ritrovano questi paragoni del resto anche nelle credenze popolari: da una ricerca antropologica sulle tradizioni emerge che in alcune zone dell' Appennino parmense i montanari dicono che la Mandragola "*ha un'anima*", "*ha le forme di un bambino in fasce, ed è prodotta da un infanticidio commesso sul luogo*"[68].

Orazioni salentine legate al volo e al convegno notturno

Te subbra a parìti, te sotta le scrasce, finca a lu noce te Minimientu (provenienza: Soleto)

Te subbra alli scuerpi, te subbra a parìti, sutta lu nuce lu jentu me 'nnuce (provenienza: Nardò)

De subbra alli scuerpi, de subbra alli parìti, de sutta allu nuce me mina lu jentu (leccese)

Sopra acqua sopra vento sopra il noce del mulino a vento, tu che fai la rota rotonda (Otranto)

Sutta l'acqua e sutta lu jentu sutta lu nuce de lu mulinu a jentu (Uggiano la Chiesa?) [69]

La notte te lu mese mortu, se lu jentu fiàta a nìe, 'nfacce la rape de lu stortu, subbra alla strata te le litanìe [70] (leccese).

Figura 31. Frutto di Datura stramonium

Come si può notare, le prime cinque orazioni sono varianti della più nota "*Unguento, unguento, mandame alla noce de Benevento, supra acqua et supra vento, et supra omne maltempo*". Nelle deposizioni del Tribunale del santo Officio di Oria, come luoghi d'appuntamento per il *Ballo* si ritrovano a volte il "noce di Sobrino", [71] qualche volta il "noce di Benevento", altre volte come nel caso di queste orazioni (non raccolte da quei testi) presso un "mulino a vento", altre volte in luoghi come un piazzale nei pressi del Convento dei Cappuccini di Francavilla Fontana. [72]

Una variante particolare è quella della sesta e ultima orazione qui riportata che si riferisce ad una non meglio specificata "*rapa de lu stortu*" (rapa dello storto").[73]

Unguenti stregoneschi

Come si è visto, le composizioni degli unguenti non sono citate, o, quando lo sono, non sono riportate in modo esaustivo nelle deposizioni rese ai vari tribunali inquisitori, ma diversi testi di magia riportano invece gli ingredienti nei dettagli. L'esoterista ottocentesco Stanislao De Guaita riporta una antica formula per un unguento magico composto da parti di *oppio, belladonna, giusquiamo, cicuta, canapa indiana, cantaride* e altro.[74] Un anonimo esoterista

Figura 32. Mandragora autumnalis in fiore

cinquecentesco umbro utilizza *stramonio, mandragora e oppio* per le sue preparazioni[75]; l' "*Unzione magica di San Cipriano*" per gli iniziati alla magia nera è costituita di *mantega o strutto, salvia, rosmarino, verbena, prezzemolo, radice di belladonna, oppio*, laddove le componenti attive sono espressamente riconosciute essere, nel testo, oppio e belladonna, mentre è specificato che le restanti piante sono utilizzate per via delle loro virtù aromatiche[76]. La Ricetta di Girolamo Cardano (De Subtilitate, 1547) comprende "*un grano di loglio, giusquiamo, cicuta, papavero rosso e nero, lattuga e portolaca*"[77], mentre un "*unguento verde delle streghe*" del 1737 comprende *succhi di atropa belladonna, giusquiamo, amanita muscaria, aconito, datura, digitale, papavero, conium, mescolati con grasso*[78]. Un trattato seicentesco di Jean De Nynauld, riporta come componenti di un unguento *belladonna, giusquiamo, aconito, oppio e hashish*[79]. Una lunga serie di preparazioni è riportata nei dettagli anche da Gianluca Toro, nel capitolo VI della sua ricerca su stregoneria e farmacologia degli unguenti[80].

NOTE

1Cfr. Gianluca Toro, *Sotto tutte le brume sopra tutti i rovi,* Nautilus, 2005 pag. 8.

2Maria Antonietta Epifani, *Stregatura, mentalità religiosa e stregoneria nel Mezzogiorno di antico regime*, Besa Ed., Nardò, 2000.

3Martino Semeraro, Il Tribunale del santo Officio di Oria, Inediti Processi per Stregoneria per la storia dell'inquisizione in età moderna, Giuffrè, Milano, 2003.

4 Maria Laura Leone, *Oppio: Papaver somniferum – la pianta sacra ai Dauni delle stele,* Bollettino Camuno Studi Preistorici Vol. 28: pp. 57-68–1995.

5Gianfranco Mele, *Le sacerdotesse di Demetra. Echi di antichi culti sopravvissuti nella tradizione contadina della provincia di Taranto e del Salento*, in Cultura Salentina, Rivista di Pensiero e Cultura Meridionale, aprile 2015.

6Gianfranco Mele, *Piante spontanee ad uso magico, rituale, medicinale in provincia di Taranto e nel Salento. Usi tradizionali, passeggiate botaniche, ricostruzioni storiche e documentarie,* in Altrove, SISSC, anno 2015, pp. 149-150.

7Gianfranco Mele, *Il Papaver somniferum e la "papagna": usi magici e medicamentosi, e rituali correlati dall'antichità al 1900. Dal mito di Demetra alle guaritrici del mondo contadino pugliese* in Il Delfino e la Mezzaluna, Fondazione Terra d' Otranto,

2006; Carla Grassano, *Un infuso tra mistero e realtà che si chiamava papagna,in* Rivista Personalità/Dipendenze, fasc. II, Vol. 5, 1999.

8Gianfranco Mele, *Il Papaver somniferum e la "papagna",* op. cit; Gianfranco Mele, *Le sacerdotesse di Demetra...*" op. cit.

9v. Gianluca Toro, *Sotto tutte le brume...* cit., pag. 78: l'autore sembra scettico rispetto alla presenza della mandragora nelle composizioni degli unguenti, a causa della rarità della pianta. Tuttavia forse non tiene conto della variabilità della sua presenza nelle diverse località. Nel sud Italia la specie *autumnalis* è più diffusa di quanto non si pensasse, con una presenza che in alcune regioni come la Sicilia la rende addirittura comunissima.

10In regioni dalla forte presenza stregonesca come la Sicilia e la Sardegna, ancor oggi caratterizzate dalla vasta presenza di questa pianta, sicuramente potevano essere utilizzate con più frequenza grazie alla loro reperibilità. I recenti ritrovamenti di nuove stazioni nel tarantino e nel basso Salento ci confermano che la pianta un tempo era abbastanza diffusa in Puglia e che ancor oggi ci sono più presenze di quanto si credesse sino a poco tempo fa. Ancora oggi la *Mandragora autumnalis* si trova inoltre, sebbene sicuramente non con la frequenza di qualche secolo fa, in Calabria, in Basilicata, in Campania, e persino in Lazio. Da questo punto di vista i gruppi tematici facebook, dedicati al ritrovamento delle erbe, si son rivelati di grande aiuto nel fornire informazioni rispetto alla presenza di piante ritenute estinte o non presenti: benché la *Mandragora autumnalis* non sia presente nelle checklist botaniche di varie regioni, i ritrovamenti di escursionisti ed appassionati, corredati da foto che ne immortalano la presenza spontanea, costituiscono un dato interessante che sta suscitando anche l'interesse degli stessi ricercatori botanici.

11 Giuseppe Cassano, *Ràdeche vecchie Proverbi moti frasi indovinelli dialettali credenze e giochi popolari tarantini,* Stab. Tipografico Ruggieri, Taranto, 1935 pag. 21.

12 Giuseppe Cassano *Ràdeche vecchie Proverbi moti frasi indovinelli dialettali credenze e giochi popolari tarantini*, Stab. Tipografico Ruggieri, Taranto, 1935, pag. 21.

13 La ruta era utilizzata, a seconda del tipo di malattia da curare, a diversi dosaggi e con diverse modalità (cataplasmi, infusi, unguenti) per la cura dei vermi intestinali, dell'otite, dei dolori reumatici, della scabbia, dei problemi digestivi; ma anche come disinfettante (la polvere delle foglie essiccate) o come abortivo e addirittura veleno (in forma di decotto a dosi elevate).

14Luigi Chiaia, *Pregiudizi Pugliesi*, in: Rassegna pugliese di scienze, lettere, arti, Trani, 1887-88, Ried. a cura di Arnaldo Forni Editore, 1983, pp. 75-76.

15Luigi Chiaia, cit., pag. 76.

16v. Luigi Chiaia, op. cit., pp. 76-79.

17Più avanti vedremo che il cosiddetto "Sabba" in Puglia, e in particolare in terra d'Otranto, è chiamato "*Ballo*".

18Luigi Chiaia, op. cit., pag. 77.

19 Tale manoscritto viene trascritto a stampa nel 2001 e pubblicato da Filo Editore.

20Ritrovo, in vecchi appunti, attribuita a Paolo di Egina (senza tuttavia essere riuscito a rintracciare la fonte e i riferimenti precisi) la seguente nota: "quando vuoi fare un sortilegio a qualcuno, fai bollire nel vino la radice o i frutti o le foglie di mandragora; quando tutto è ridotto ad un terzo, dallo a bere a colui che deve essere vittima del sortilegio". Per una serie di note e resoconti sui sortilegi operati con la Mandragora si veda anche G. Toro, *La radice di Dio er delle streghe*, Yume Ed., 2014, pp. 92-98, pag. 108.

21Michele Greco, *Superstizioni medicamenti popolari tarantismo*, manoscritto, 1912, ried. a stampa Filo Editore, 2001, pag. 85.

22Gianluca Toro, *Sotto tutte le brume...* cit., pp. 44-45.

23Pier Luca Pierini, *La Magica Mandragora*, Rebis Ed., Viareggio, 1999, pp. 51-55.

24 Salvatore Presicce, *Piante medicinali spontanee del Salento,* Lupo Editore, 2013, pag. 78.

25Denuncia di Renata Rossa in data 5 marzo 1729, contro F. Angelo di S. Giovanni d'Iddio, accusato di essere *masciàro*, in Archivio Curia di Oria, *Sortilegi e stregonerie al tempo di Monsignor Labanchi*, f. 1.

26Denuncia in data 5 agosto 1722 di Tommaso Camassa contro Angela Banelli di Latiano, in Archivio Curia di Oria, *Sortilegi e stregonerie al tempo di Monsignor Labanchi*, f.6.

27Denuncia di Francesco Marzo, in data 5 febbraio 1729, contro Benedetta Maia accusata di operare arti magiche, in Archivio Curia di Oria, *Sortilegi e stregonerie al tempo di Monsignor Labanchi*, f.1.

28Denuncia, in data 11 maggio 1743, di Saverio Basile contro Francesco La Rossa accusato di compiere arti magiche, in Archivio Curia di Oria, *Sortilegi e stregonerie al tempo di Monsignor Labanchi*, f. 4.

29Denuncia di Francesco de Milano in data 28 marzo 1742 contro Caterina verardi, *masciàra* in Archivio Curia di Oria, *Sortilegi e stregonerie al tempo di Monsignor Labanchi*, f. 7.

30Denuncia di G. Nicolò in data dicembre 1737 contro G. Talò di Latiano per averlo mandato da Dorotea Corrado per eseguire una fattura, in Archivio Curia di Oria, *Sortilegi e stregonerie al tempo di Monsignor Labanchi,* f.1.

31"Mi dava tre fatture per ogni sera che uscimmo e me le faceva buttare mentre camminavamo o sopra la casa o al limitare della porta o in mezzo alla strada per quelle persone che lui voleva ed alle volte entrammo in casa di chi voleva lui e mi dava alcune polveri che si mettevano avanti alle porte che si aprivano" , dalla Confessione di Maria Caterina Salinaro in data 18 aprile 1738, in ACO, ff. 1-2).

32Archivio Diocesano di Oria, Magia, Domenica Maria Gioia contro Giuseppe Nigro per stupro, con atti magici e sortilegi, deposizione di Piero Vitugno e Cataldo Balsamo, f. 16, 1714.
33v. David Gentilcore, Il Vescovo e la Strega, Besa Editore, Nardò, 1992, pag. 223.
34Denuncia in data 17 gennaio 1714, di Domenica Maria Gioia contro Giuseppe Nigro di Ceglie Messapica, in Archivio Curia di Oria, *Sortilegi e stregonerie al tempo di Monsignor Labanchi* f.1.
35 Domenico Nardone, Nunzia Maria Ditonno, Santina Lamusta *Fave e favelle, le piante della Puglia peninsulare nelle voci dialettali in uso e di tradizione*, Centro di Studi Salentini, Lecce, 2012, pag. 154.
36 "Portando sempre in dosso foglie di Giusquiamo si aumenta l'amore della persona a noi cara", reciterebbe il *Trattato delle erbe, delle pietre, degli animali e delle altre meraviglie del mondo,* opera attribuita a Sant'Alberto (1193 – 1280), monaco domenicano (l'opera tuttavia è considerata apocrifa). Una riedizione si trova assieme ad altri trattati esoterici in: AA.VV., *Il Libro Infernale*, Ed. Mediterranee, Roma, 1984.
37Claude Dulong, *La vita quotidiana delle donne nella Francia di Luigi XIV*, BUR - Rizzoli Ed.; Lodovico Zambeletti, *Manuale teorico-pratico dei medicamenti moderni recentemente scoperti e dei semplici presentemente più usati in medicina*, Ernesto Oliva Editore, Milano, pag. 84.
38Denuncia in data 17 gennaio 1714, di Domenica Maria Gioia contro Giuseppe Nigro di Ceglie Messapica, cit., f.1.
39Denuncia contro Nicodemo Salinaro, anno 1679, in ACO, *Sortilegi e stregonerie in Francavilla Fontana ai tempi di Monsignor C. Cozzolino*, f. 32. "Filice" dovrebbe stare per *Felce*, ma è possibile che si tratti di Giusquiamo (nella fase della fruttificazione il Giusquiamo assume un aspetto vagamente felciforme) e che la Gallero abbia utilizzato in modo improprio ed approssimativo la denominazione "filice".
40Deposizione di Maria Caterina Salinaro in data 18 aprile 1738, in Archivio Curia di Oria, f. 1-2.
41Denuncia di Tommaso Camassa in data 21 settembre 1722 contro Narda Mingolla, perchè posseduta da demonio, in Archivio Curia di Oia, f. 3.
42Denuncia di Antonio Nardella di Latiano, in data 24 luglio 1681, contro Antonio Pulli in Archivio Curia di Oria, *Sortilegi e stregonerie al tempo di Monsignor Cozzolino*, f. 5.
43Denuncia di Maria Caterina Salinaro del 11 febbraio 1727, in A.C.O., ff. 1-2.
44Ibid., f. 2.
45Ibid., ff. 2-3.
46Ibid., ff. 4-5.
47Confessione di Maria Caterina Salinaro in data 18 aprile 1738, in ACO, f. 5.

48Denuncia di Tommaso Camassa in data 21 settembre 1722 contro Narda Mingolla, perchè posseduta da demonio, in ACO, f. 9-10.

49Denuncia di Tommaso Camassa in data 21 settembre 1722 contro Narda Mingolla, ACO, f. 11.

50Denuncia in data 24 luglio 1724 contro Narda Mingolla perché posseduta dal demonio, ACO f. 7. In riferimento a questo passo, la Epifani esterna delle perplessità rispetto al termine *l'oglio* ipotizzando che possa trattarsi di un errore di trascrizione e che le *masciàre* si riferissero al *Loglio* (*Lolium multiflorum* o *Lolium temulentum*, dice la scrittrice); tuttavia dalle varie altre deposizioni è chiarissimo che le *masciàre* intendono con il termine "*oglio*" l'olio d'oliva, utilizzato per oleoliti e unguenti, tanto che in vari passaggi usano alternativamente e come sinonimi i termini "oglio" e "unguento". Del resto, l'italianizzazione di "uèiu", "uègghiu" (olio) da queste parti è appunto "oglio", termine utilizzato anche anticamente un po' ovunque in italiano volgare, mentre il *Loglio* ha tutt'altri nomi dialettali sia nella zona di Latiano e Mesagne che in tutto il Salento, affatto somiglianti a "Lolium" o "Loglio" (cfr. Domenico Nardone, Nunzia Maria Ditonno, Santina Lamusta, op. cit., pag. 306). Non si può certo pensare che queste donne fossero più erudite dell'inquisitore nell'utilizzare una denominazione affatto usuale in ambito popolare per classificare la pianta.

51Confessione di Maria Caterina Salinaro in data 18 aprile 1738, ACO, ff. 1-2.

52Deposizione di Maria Caterina Salinaro, cit., f. 3.

53Deposizione di Maria Caterina Salinaro, cit., f. 2.

54Denuncia contro Nicodemo Salinaro, anno 1679, in ACO, *Sortilegi e stregonerie in Francavilla Fontana ai tempi di Monsignor C. Cozzolino*, ff. 28-29.

55Denuncia contro Nicodemo Salinaro, cit., f. 29.

56 Denuncia contro Nicodemo Salinaro, cit., f.30.

57 Denuncia contro Nicodemo Salinaro, cit., f.30.

58Ibid.

59Denuncia contro Nicodemo Salinaro, cit., f.31.

60Cfr. Pier Luca Pierini, *La Magica Mandragora*, Rebis Ed., Viareggio, 1999, pag. 50: Il Pierini commenta che tali improbabili ingredienti "lascerebbero talvolta sconcertati se non si considerassero come frutto evidente di pura fantasia e, come abbiamo già avuto occasione di sottolineare, di forzature e "confessioni spontanee" strappate con le pinze di giudici troppo interessato a stabilirne la "indubbia matrice diabolica". Non si capisce infatti perché, come scrive il Wyer in epoca non sospetta (1577), le cosiddette streghe sarebbero dovute ricorrere a crimini inutili oltreché orrendi, quando potevano utilizzare comunissimo olio quale emolliente".

61 Gianluca Toro, *Sotto tutte le brume sopra tutti i rovi*, cit., pag. 46: "Combinando realtà e fantasia, vi erano poi altri ingredienti anch'essi considerati privi di

azione farmacologica. Sono a volte definiti mediante giochi di parole, spesso hanno caratteristiche bizzarre, sinistre e teatrali. Sono ingredienti fantastici, ad azione magica (per magia simpatica), che generano suggestione, senso di orrore, repulsione, sgradevolezza e anche sensazionalismo". Sempre il Toro, (nelle pp. 79-80 della suddetta opera) riporta e commenta il caso di una strega processata a Todi nel '400: "Nel 1428 una certa Matteuccia fu processata a Todi e confessò che l'unguento utilizzato per il volo era composto da grasso di avvoltoio, sangue di nottola e di bambini. In questo modo evocava Lucifero che, sotto forma di capro o di mosca, la trasportava al noce di Benevento o in altri luoghi. Naturalmente, in questo come in altri casi, gli ingredienti efficaci erano altri, come filosofi naturalisti e inquisitori ben sapevano. Questi e simili costituenti riportati in altre ricette avevano probabilmente una funzione magico-simbolica o anche teatrale, richiamando alla mente il mondo cupo della strega, ed erano scelti più per suscitare ribrezzo, paura e senso del mistero che per una vera e propria azione farmacologica".

62Denuncia contro Nicodemo Salinaro, anno 1679, in ACO Sortilegi e stregonerie in Francavilla Fontana ai tempi di Monsignor C. Cozzolino, f. 38

63Denuncia contro Nicodemo Salinaro, cit., ff. 38-39.

64F. Bacon, Sylvia Silvarum cit. da G. Toro in *Sotto tutte le brume sopra tutti i rovi,* op. cit., pp. 113- 114.

65*Malleus maleficarum*, pag. 196.

66 "Illorum etiam, qui ad inferos descenderant facit hic mentionem. Per hanc herbam, quae in radice humanam refert formam, quaeue radices in terra defossas habet, tempus adesse significat, in inferos defossos, liberandi, Salvatore eo usque, etiam per mortem descendente, et in portis nostris in omnia fructuu genera, prope videlicet, est tempus salutis, quemadmodum & ipse Salvator discipuli in lege, dixit." (Commentario bizantino al Cantico dei cantici attribuito a Matteo Cantacuzeno, sec. XIV).

67 Cfr. Girolamo Coppola *Il Mariale ovvero Maria sempre Vergine Madre dell' Incarnato verbo, et Signora dell' Universo, Coronata di priovilegi. Discorsi predicabili di D. Girolamo Coppola, Chierico Regolare*, Venezia, 1754, pp. 174-175; Marc'Antonio Sanseverino, *Quaresimale del P.D. Marc'Antonio Sanseverino*, Napoli, 1664, pag. 12.

68Vittorio Rugarli, *La "città d' Umbria" e la Mandragola,* in Rivista delle Tradizioni Popolari Italiane, I, aprile 1984, pag. 342.

69Intorno al "noce del mulino a vento" di Uggiano La Chiesa sono sorte numerose leggende che vedono protagoniste le streghe, v. Antonio Mele Melanton, *Salento tra diavoli, streghe e lupi mannari*, Fondazione Terra d' Otranto, ottobre 2013 – articolo pubblicato sul sito web della suddetta Fondazione.

70“La notte del mese dei morti, se il vento soffia annunciando neve, nei pressi della rapa dello storto sulla strada delle litanìe”.

71Non sono riuscito a rintracciare una località o contrada che porti questo nome a meno che non si tratti della contrada Sombrino nei pressi di Supersano (Le).

72Il Convento dei Cappuccini di Francavilla Fontana, nei pressi della chiesa dello Spirito Santo, ricorre spesso come scenario del *Ballo* delle streghe di Francavilla Fontana e dintorni (cfr. Martino Semeraro, op. cit., pag. 70)

73Da notare che la radice della Mandragora in alcune descrizioni viene paragonata alla rapa (cfr. Hermann Wagner, P. Fornari, *Le piante, trattenimenti istruttivi e dilettevoli sulla vegetazione,* Milano, Gnocchi Ed., 1871, pag. 231) così come del resto in passato la radice di alcune varietà come *Brassica rapa* veniva spacciata dagli imbonitori per mandragora, unitamente ad altre piante che si prestavano a tale confusione.

74Cit. in: Piero Bona, *Magia sperimentale* , Ed. Mediterranee, 1977, pag. 62.

75Cit. in: Salvatore Pezzella, *Magia delle erbe vol. 3*, Ed. Mediterranee, 1979, pag. 9.

76Cit. in “*Il libro infernale*” Ed. Mediterranee pag. 180.

77Cit. in Michela Zucca: *Le streghe alpine: sciamane, guaritrici, leaders* in “STREGHE E TORTURA Le Signore del potere: donne e streghe nell’arco alpino” www.michelazucca.net.

78Ibid.

79 Jean de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers (On lycanthropy, transformation and ecstasy of witches* , 1615 ; v. Anche A.A. V.V. *L'alba delle droghe. Contesti, culture, rituali* Castelvecchi, 1997 pag. 105.

80Gianluca Toro, *Sotto tutte le brume...* op. cit., pp. 78-131 .

BATESON-LSD: UN PROBLEMA DI COSCIENZA E UN'OCCASIONE PER LA FILOSOFIA E LA SCIENZA DELLA MENTE*

Matteo Saltalamacchia
matteosaltalamacchia@fastwebnet.it
Tel.: (0039) 349 33 43 209
(0039) 02 36 508 608
via Osoppo 5
C.A.P. 20148
Milano

Figura 33. Gregory Bateson (1904 – 1980), uno dei più importanti psioantropologi e filosofi del '900, famoso anche per aver creato la teoria del "doppio legame" per spiegare la schizofrenia

* Questo breve scritto è frutto di tre anni di ricerca, svolta prima per la tesi di laurea (presso la cattedra di Storia della Psicologia della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, anno accademico 2001-2002) e poi sviluppata ulteriormente.

RIASSUNTO

Questo lavoro consiste in una esplorazione del rapporto Bateson –LSD dal punto di vista storico, scientifico e filosofico.

Nell'introduzione spiegherò che il mio interesse è quello di affrontare il problema teorico della coscienza (e quindi dell'LSD) con gli strumenti concettuali dell'ecologia della mente.

Poi citeremo le due esperienze dirette che Bateson fece con l'LSD, la prospettiva tecnica e teorica dei due medici-colleghi che lo assistirono, e accenneremo al rapporto tra queste prospettive e quella di Bateson.

Poi approfondiremo il percorso che portò Bateson ad entrare in questi contesti (cibernetica, psichiatria, controcultura) contrapponendo però le sue scelte pratiche (morali) e teoriche, in relazione agli sviluppi della sua ricerca.

Nell'intermezzo proveremo a riflettere gli strumenti concettuali di Bateson fin ora accennati su questa mia stessa ricerca.

Infine vedremo come Bateson giunga alle fondamenta filosofiche della sua teoria ponendo il problema della coscienza in termini di "determinismo estetico" e come la sua esperienza con l'LSD ne rappresenti diversi punti salienti, rendendone manifesti i presupposti impliciti, i punti fermi e gli impasse in seguito sviluppati e affrontati dall'ultimo Bateson.

Introduzione: perché studiare il rapporto Bateson-LSD

Studiando l'esigua esperienza che fece Gregory Bateson con l'LSD e i rapporti che ci furono tra lui e la ricerca e l'uso che se ne fece durante gli anni Cinquanta e Sessanta, troviamo un condensato di problematiche relative alla filosofia della mente. Il più fondamentale di questi è il problema metafisico del rapporto tra mente e materia. Il fenomeno LSD evidenzia lo stacco tra l'universo della spiegazione mentale e quello materiale, ed è interessante notare la posizione di Bateson, che dedicò la sua indagine scientifica all'integrazione di questi due universi. Arriviamo al problema metafisico partendo dal

tema della coscienza, che nel caso LSD si presenta su almeno due livelli.

A livello meta-sperimentale gli studi sul LSD hanno generato dilemmi morali, cioè problemi di coscienza in azione: chi ha visto il degrado sociale, la psichiatria invasiva, la manipolazione delle masse, chi invece ha visto la prospettiva di una rinascita epocale. A livello semplicemente sperimentale invece, l'LSD induce una trasformazione di ciò che giunge alla coscienza. Questa momentanea trasformazione percettiva può anche portare ad un drastico cambiamento della personalità: miracolose guarigioni di Grazia ricevuta o sofferenze nei casi di evidente dis-Grazia. Nell'esperienza e nella teoria di Bateson i due livelli si possono integrare in un unico disegno.

Bateson per propensione personale, potremmo dire per un problema di coscienza, rifiutò l'applicazione pratica del LSD. Questo rifiuto di agire nel contesto della scienza applicata, già notato in altri casi della sua carriera, si riflette anche nell'aspetto teorico della sua scienza della mente. Accusava la mancanza di una Teoria dell'azione che si sarebbe dovuta basare sulla conoscenza di quello che chiamò "determinismo estetico": essendo la scelta d'azione legata ai valori morali, ad una sorta di *gusto* per ciò che è *buono*, bisognava approfondire l'indagine sulla formazione e sulle caratteristiche di questo universo *morale* ed *estetico* per poter trattare con sicurezza il problema dell'azione pianificata. Anche i casi di rivoluzione della personalità causati da LSD andavano indagati secondo il concetto di determinismo estetico, in connessione ai potenziali sviluppi della sua teoria del Doppio Vincolo.

Bateson sperimentò l'LSD su di sé proprio per pensare la natura del bello, vale a dire ai problemi del determinismo estetico. Tuttavia non riuscì a sviluppare quest'indagine fino in fondo. Lui stesso alla fine dei suoi giorni disse di avere solo gettato le basi di una teoria della

mente che permettesse lo studio dell'estetica e della coscienza. Credo che affrontando il problema del determinismo estetico Bateson sia giunto alle fondamenta filosofiche della sua visione della mente e che in questo senso vada interpretata la fondazione teorica sul concetto di 'differenza'. A livello metafisico questo risolve in un certo senso il rapporto tra mente e materia, e denota lo statuto problematico della questione dell'estetica e della coscienza.

I contesti in cui sperimentò l'LSD e le relative epistemologie

Bateson provò LSD in due contesti molto diversi tra loro, influenzati ognuno da un diverso collega ricercatore che utilizzava il farmaco secondo la propria particolare prospettiva.

La prima esperienza avvenne con Harold Abramson che lavorava sulla Est Coast e utilizzava LSD in psicoterapia secondo la tecnica definita *psicolitica*, in cui si utilizzava il farmaco in dosi relativamente piccole (a Bateson somministrò una dose di 30 microgrammi) per facilitare ed accelerare il normale svolgimento della terapia psicoanalitica. La seconda avvenne con Joe K. Adams che lavorava sulla West Coast e sosteneva la tecnica definita *psichedelica*, in cui si utilizzava il farmaco in dosi elevate (minimo 100 microgrammi come nel caso di Bateson) per provocare un esperienza eccezionale che avesse di per sé un azione terapeutica[73].

---

[73] Abramson (1960). Per una presentazione più esauriente di Abramson e Adams si veda il paragrafo successivo. La suddivisione delle varie tecniche terapeutiche con LSD in psicolitiche e psichedeliche è una suddivisione posteriore, fatta dagli storici e dagli psichiatri che nei decenni a seguire ripresero in mano la storia dell'uso di questo farmaco. Durante gli anni Cinquanta, periodo a cui ci stiamo riferendo, la sperimentazione era appena cominciata, dunque i ricercatori erano in contatto tra loro e si influenzavano soprattutto in funzione delle inclinazioni personali, delle gerarchie istituzionali e della vicinanza geografica cosicché in realtà non esistevano

In tutti e due i casi l'esperienza di Bateson non avvenne in un contesto terapeutico ma in un contesto di sperimentazione volontaria, effettuata tra soggetti normali con lo scopo di indagare il fenomeno. La sperimentazione volontaria era comunque influenzata dalla prospettiva dei due ricercatori, e dipendeva quindi dal tipo di epistemologia inerente alle loro due diverse pratiche terapeutiche col LSD.

Secondo la teoria sviluppata da Abramson attorno al 1957, quando somministrò i 30 microgrammi a Bateson, con dosi variabili tra i 25 e i 50 microgrammi tipo quella si verificava una duplice azione psicologica che in termini psicoanalitici definiva come intensificazione e depressione dell'Io[74]. La sensazione del soggetto di perdere il controllo era accompagnata da uno sforzo di resistenza, per cui il materiale inconscio che emergeva poteva essere intanto elaborato ed integrato dall'Io in maniera particolarmente efficace, se guidata dall'interpretazione del medico che seguiva la seduta. Abramson insisteva molto sul fatto che il motivo dell'azione benefica fosse comunque l'analisi del medico, e che il farmaco in sé potesse solo stimolare una situazione favorevole allo svolgimento della seduta.

Nelle sperimentazioni su soggetti normali, che Abramson eseguiva solitamente in casa sua con gruppi da 2 a 5 persone, aveva riscontrato esperienze positive e piacevoli che interpretava allo stesso modo, sostenendo che il medesimo meccanismo di rilassamento e resistenza dell'Io costituisse una lezione imparata dall'Io e quindi in un benevolo rinforzo della sua struttura[75].

---

approcci ben strutturati e definiti ma solo una serie di pratiche più o meno diffuse, più o meno affini tra loro e tutte ancora in via di sviluppo.

[74] Abramson (1956b)

[75] Abramson (1956a).

Tutto sommato l'epistemologia di Abramson era alternatamente biochimica o psicoanalitica, e soffriva di quella dis-integrazione tra ottica materialista e ottica psicologica tipica della psichiatria moderna che Bateson cercò di compensare durante la sua carriera.

Nella prospettiva di questo contesto dovremmo forse considerare anche l'ottica di Fremmont-Smith, che fece da tramite tra Bateson e Abramson[76]. Fremmont-Smith, sebbene dal canto suo non svolgesse personalmente pratiche psichiatriche, era affascinato dal LSD per la prospettiva di fusione tra teoria organica e psicologica. Forse fu questa tendenza di Fremmont-Smith a far avvicinare i due e ad allargare le prospettive della ricerca di Abramson all'analisi della comunicazione interpersonale. Al progetto di ricerca di Abramson si unì un sociologo addetto all'analisi della comunicazione che dal 1958 cercò di applicare gli strumenti teorici di Bateson alla registrazione delle sedute terapeutiche[77].

Ben diverso era il rapporto epistemologico tra le idee di Bateson e quelle di Adams, il collega con cui provò LSD per la seconda volta nel 1959 secondo la prospettiva psichedelica.

In uno dei resoconti che Bateson fa di questa sua seconda esperienza[78], si nota bene la prospettiva psichedelica di Adams che cerca di guidare Bateson ad un rilassamento della coscienza e ad un atteggiamento irrazionale in vista di quest'esperienza meravigliosa. Il contesto non era quello della terapia ma era comunque quello dell'esperimento scientifico. Il caso infatti rientrava all'interno di uno studio del MRI di Palo Alto, effettuato tra il 1958 e il 1959 e su 29

---

76 Fremmont-smith era il direttore medico della Macy foundation che negli anni Cinquanta finanziava le ricerche di Abramson e di Bateson. Cfr. Vedi anche il paragrafo successivo.

77 Abramson (1960).

78 Bateson e Bateson (1987) trad. it. pp. 112-113.

pazienti e 70 volontari (prevalentemente scienziati psico-sociali, ricercatori ed intellettuali[79]).

L'interesse della prospettiva psichedelica infatti oltre a risiedere nella possibilità di riorganizzare rapidamente il comportamento durante la psicoterapia, divenne anche la comprensione di quest'esperienza soggettiva definita di volta in volta mistica, trascendente, estetica, che stava all'origine delle terapie riuscite. Per questo vennero coinvolti studiosi delle più diverse estrazioni non solo al MRI, ma in tutta la California[80].

L'epistemologia legata a questa pratica non è semplicemente riducibile alle scienze di riferimento. Trovava radici in certi atteggiamenti romantici che denotavano bisogno di trascendenza e rifiuto del razionalismo moderno. Ad esempio quello dell'antropologia rispettosa della cultura mistica dei popoli primitivi, o quello di simpatia verso la schizofrenia, intesa come normale reazione comportamentale a particolari ambienti sociali, se non addirittura come dignitoso rifiuto delle ipocrite categorie della società e dell'intelletto, che avrebbe portato ad uno stato in un certo senso più genuino, più profondo, superiore. Sicuramente l'ottica della comprensione, tipica della psicologia fenomenologica e umanista, ed in un certo senso propria anche dell'ottica sistemica proposta dall'equipe di Bateson, unita all'esperienza soggettiva del significativo

---

[79] James Terrill (1962).

[80] Un esempio influente su Bateson fu probabilmente la serie di esperienze con LSD fatta a Los Angeles da Allan Watts, filosofo esperto in religioni orientali con cui egli era in contatto in quel periodo per discutere il ruolo dei paradossi nelle dottrine religiose. Watts venne contattato per delineare le consonanze tra esperienza mistica ed esperienza con il farmaco (Watts 1962,1975). Altri forse furono i casi di Bill Wilson, fondatore dell'Alcolisti Anonimi che in quel periodo aveva provato LSD sottolineando l'affinità tra terapia psichedelica e la terapia dell'A.A. (Alcoholics Anonimous 1984).

stato di coscienza lisergico, diedero manforte a quell'atteggiamento romantico[81].

La interpretazione scientifica della prospettiva psichedelica comunque non era chiaramente definita e distinta da quella psicolitica. Molti psichiatri erano partiti dalla terapia psicolitica, e stavano proprio allora facendo i conti con le sbalorditive potenzialità e le difficoltà pratiche e teoriche derivate dall'uso di dosaggi più elevati. Tendenzialmente coloro che praticavano la terapia con dosaggi più alti utilizzavano anche concetti Jungiani per trattare le immagini archetipiche evocate dai pazienti, comprese quelle della psicologia della religione.

Alla conferenza del 1959 sull'uso del LSD in psicoterapia organizzata dalla Macy Foundation, prima grande conferenza internazionale sull'argomento a cui Bateson partecipò poco dopo la seduta con Adams, si nota la presenza di tutto un ventaglio di teorie e pratiche a cavallo tra le due qui proposte.

Le due tecniche si distinsero apertamente solo alcuni mesi dopo, durante un simposio esclusivamente americano, in cui proprio la prospettiva terapeutica del MRI venne proposta in esplicita contrapposizione a quella classica[82].

La coscienza di Bateson in relazione a quei contesti

Intendo riferirmi alla coscienza di Bateson in due modi: la sua coscienza personale, e il suo approccio teorico alla coscienza.

---

[81] Alcuni, sempre più durante gli anni Sessanta, esasperarono l'ottica della comprensione fino a sostenere le tesi dell'antipsichiatria ed il rifiuto di ogni psicologia scientifica.
[82] Jackson (1962), Savage (1962), Terrill (1962).

Bateson conobbe Abramson tramite la Macy Foundation, probabilmente nel 1949 durante la sesta delle conferneze di cibernetica. Entrambi si trovavano lì[83] per interesse interdisciplinare e per il comune desiderio di legare lo studio della mente alle conoscenze biologiche.

Abramson era biochimico esperto di reazioni allergiche e si era interessato alla prospettiva psicosomatica promossa dal ex compagno di studi Fremont-Smith, ormai direttore medico della Macy Foundation. Da allora aveva iniziato a studiare psichiatria e psicoanalisi, e alle conferenze di cibernetica sperava forse di trovare un legame pratico tra le due.

Bateson era stato introdotto dalla moglie Margaret Mead, a quel gruppo informale di scienziati che negli anni successivi avrebbero dato il via alle conferenze di cibernetica della Macy Foundation e fin da allora, dai primi anni Quaranta, vi si era trovato in sintonia, per l'uso comune dell'analogia tra organismo e società e per la prospettiva di fondare una scienza genetica della mente dell'uomo che potesse rendere conto delle variazioni individuali e culturali[84].

La teoria cibernetica diffusa nel circolo della Macy, proponeva una generalizzazione matematica delle dinamiche teleologiche. Questa formulazione, eliminando in linea di principio il problema del libero arbitrio e della finalità, permetteva di ipotizzare una spiegazione deterministica dei fenomeni mentali. Supportava quindi tutti gli approcci scientifici allo studio della mente, comportamentismo,

---

[83] Heims (1991).

[84] Ho avuto modo di approfondire il rapporto iniziale tra Bateson e la Macy Foundation nella mia tesi "Gregory Bateson sulla coscienza – Introduzione ad un'analisi della posizione dell'intossicazione da LSD negli studi di Gregory Bateson", sostenuta presso la cattedra di Storia della Psicologia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Milano, nell'anno accademico 2001-2002.

psicanalisi, gestalt, approccio fisiologico, ecc. Se da una parte questo era un passo verso la reintegrazione della mente nel rango dei fenomeni naturali, dall'altra evidenziava l'ignoranza sull'aspetto qualitativo della mente e della coscienza.

Dal punto di vista morale però Bateson non era in sintonia con il contesto della Macy Foundation. Nel 1949 Bateson si allontanò da questo circolo di scienziati in seguito, tra l'altro, a degli intimi problemi di coscienza che gli impedivano di condividere le applicazioni pratiche delle scienze umane, come la fondazione del WFMH (World Federetion for Mental Health) e l'antropologia delle relazioni internazionali[85].

Abramson al contrario, dal 1949 iniziò a collaborare stabilmente con la Macy Foundation e, appena notò alcuni articoli di psichiatria che trattavano degli importanti effetti psicologici causati dal farmaco LSD, chiese ed ottenne da Fremmont-Smith l'appoggio della Macy per un progetto di ricerca in proposito[86]. Era entusiasta dalla effettiva fusione di pratica psicologica, biochimica e farmacologica che la sperimentazione con l'LSD permetteva.

Alla Macy Foundation dal 1950 al 1954 si tenne una serie di conferenze intitolate "Problems of Consciousness" di cui Abramson fu segretario ed editore. La coscienza fu trattata particolarmente dal punto di vista sperimentale fisiologico e in parte anche dalle scienze umane[87]. L'unica concreta integrazione i due punti di vista sembrava essere la psicoanalisi.

---

[85] Cfr. Lipset (1982), Heims (1991), Price (1998).

[86] Abramson (1960). Abramson (1975) cit. in Heims (1991) trad. it. cit. p. 190.

[87] Tra i partecipanti vi fossero diversi esponenti di scienze umane psicosociali, tra cui ad esempio l'antropologa Margaret Mead (ormai ex-moglie di Bateson, il sociologo Talcott Parsons, lo psicologo Jean Piaget, e alcuni psichiatri umanisti come Frieda Fromm-Reichmann.

Anche Bateson nel 1950 si preoccupava del tema della coscienza, ma non accettava l'impostazione freudiana. In uno scritto inedito intitolato "Problem of Consciousness", spiega che concettualizzare l'inconscio come una seconda entità interna analoga alla coscienza moltiplicava il problema senza risolverlo [88]. Riconosceva alla psicoanalisi il merito di avere inaugurato la psicologia genetica interpersonale, ma riteneva fallace e mitologico il suo uso del concetto di Ego.

Già dai primi incontri con il circolo della Macy, mentre ancora studiava la mentalità delle culture indigene, aveva preferito sviluppare una psicologia genetica tra comportamentismo e gestalt mediante il concetto di deutero-apprendimento. Indagava cioè come l'individuo nelle relazioni, fosse condizionato a dare un particolare significato alle cose. Questo apprendimento profondo condizionava tutti i contenuti della coscienza, che egli sapeva variare da cultura a cultura. La filosofia, la religione, la morale, così come tutte le credenze fondamentali (l'epistemologia) di una certa cultura, erano considerate grandi gestalt, un insieme di premesse formali apprese per condizionamento, che a loro volta determinavano le scelte, le decisioni, il pensiero. Era una bozza di quello che avrebbe poi chiamato determinismo estetico. Già il concetto di gestalt prevedeva una capacità di astrazione, e durante le conferenze di cibernetica Bateson aveva imparato la molteplicità dei livelli di astrazione della comunicazione, e la possibilità di contraddizione paradossale tra i livelli.

Dal 1949 si era trasferito sulla West Coast in California, facendo capo al dipartimento di Antropologia dell'Università di Standford e ponendo il suo quartier generale presso il Veterans Administration

---

[88] Harries-Jones (1995) pp. 48-49.

Hospital a Palo Alto. Aveva cominciato ad analizzare le varie forme della cultura psichiatrica come faceva con le culture indigene[89]. Cioè analizzava, nel senso sopra descritto, il sistema di premesse sottointese alle diverse pratiche e teorie psichiatriche. In questo senso le premesse fondamentali della psicoanalisi relative all'Ego, all'energia e al loro rapporto, gli sembrarono inadeguate e paradossali. Già allora notava il contrasto filosofico tra i mondi della forma e della sostanza. Per questo chiedeva ai futuri psichiatri a cui impartiva lezioni di antropologia la duplice domanda, cos'è l'entropia? e, cos'è un sacramento? per indicare questo contrasto.

Comunque il suo coinvolgimento nel mondo della psichiatria non era di carattere pratico-terapeutico, ma rimaneva subordinato all'osservazione delle forme e delle dinamiche della comunicazione. Con questo stesso spirito durante i primi anni Cinquanta aveva intrapreso lo studio sui molteplici livelli di astrazione per la comunicazione umana ed animale insieme ad alcuni collaboratori ed aveva collegato la teoria dei tipi logici al concetto di deutero-apprendimento effettuando un ulteriore passo in direzione del determinismo estetico. Aveva intanto continuato a frequentare le conferenze di cibernetica e nel 1954 si trovò a richiedere un finanziamento a Fremmont-Smith della Macy Foundation, e ad accettare a malincuore il compromesso di dover applicare la sua ricerca, allo studio della genesi della schizofrenia.

In questo periodo Abramson e Bateson si incontrarono nuovamente, entrambi con un contratto di ricerca della Macy Foundation; il primo per indagare gli effetti e le possibili applicazioni del LSD e il secondo per applicare la sua teoria della comunicazione

[89] Bateson e Ruesch (1951).

alla genesi della schizofrenia[90] (e fu qui che Bateson provò l'LSD per la prima volta).

L'equipe di Bateson in seguito alla focalizzazione sul problema della schizofrenia aveva acquisito un nuovo membro, lo psichiatra Don D. Jackson, grazie al quale vennero accelerate le pubblicazioni e le prospettive terapeutiche[91]. L'applicazione dei Tipi logici alla comunicazione delle famiglie con schizofrenici ebbe grande successo grazie al concetto di Doppio Vioncolo, e Jackson poté aprire un istituto di ricerca permanente presso la stessa clinica di Palo Alto.

L'istituto, chiamato Mental Research Institute (MRI), prevedeva sin dai propositi formulati da Don D. Jackson nel 1958[92] una ricerca sui farmaci LSD e mescalina sotto la direzione dello psichiatra Joe K. Adams. Fu appunto Adams in questo contesto a somministrare a Bateson l'LSD per la seconda volta, nello studio già citato su 99 soggetti, per lo più alcolisti e volontari studiosi di scienze sociali, con la supervisione di Charles Savage[93].

La tecnica terapeutica fondata sulla teoria del Doppio Vincolo di Bateson era caratterizzata dalla sorprendente rapidità e dall'uso della comunicazione paradossale, due caratteristiche che la rendevano quasi un prototipo dela terapia psichedelica. Entrambe si proponevano di scardinare il sistema di premesse del soggetto, in vista di una ricostituzione positiva[94].

Bateson non entrò a far parte dei ricercatori del MRI, in parte per gli stessi problemi di coscienza che dieci anni prima lo avevano allontanato dal vecchio gruppo di scienziati sociali sulla Est Coast:

---

[90] Abramson (1955), Bateson (1956).
[91] Lipset (1982).
[92] Jackson (1958).
[93] Abramson (1960), Savage (1962), vedi anche sopra pagine 182-183 e nota 79
[94] Jackson (1962).

non era in grado e non voleva trattare di problemi di ricerca applicata[95].

I motivi del rifiuto erano anche teorici: secondo lui, utilizzare tecniche potenti come la comunicazione paradossale del Doppio Vincolo terapeutico o la terapia psichedelica sapendo così poco delle dinamiche sottostanti, rischiava di fare più male che bene.

Quasi come una spiacevole conferma delle perplessità di Bateson e pochi mesi dopo il suo esperimento da volontario, capitò che Joe K. Adams in seguito ad un autosomministrazione di 200 mcg. di LSD rubati alle scorte del MRI, cadesse in una stato psicotico da cui si dimise completamente solo dopo due anni[96].

Scardinare le premesse epistemologiche dell'individuo non garantiva in nessun modo una ricostruzione di premesse migliori. Tanto meno la costruzione di premesse valide si poteva pianificare a livello del pensiero cosciente, che non ha controllo sulle dinamiche estetiche perché si costituisce in base a quelle premesse che vorrebbe cambiare.

Questi stessi principi morali e teorici saranno quelli che porteranno Bateson a criticare anche la coscienza propria della controcultura degli anni Sessanta, con cui ebbe a che fare largamente, a partire da questi ultimi anni di permanenza a Palo Alto fino alla sua morte.

---

[95] Haley, membro dell'equipe di Bateson fin dal principio del progetto, protagonista di un accesa polemica ed in seguito spostatosi al MRI con Jackson, riconobbe la matrice comune della distanza di Bateson dalla moglie Margaret e dal gruppo del MRI, dovuta alla sua particolare sensibilità per "gli straordinari concetti generali e…i più piccoli dettagli. Ma nel livello intermedio, non era altrettanto bravo…. (Margaret) pensava che lei ed io ci infilassimo (secondo lui) in questo livello intermedio…". Lipset (1982). Bateson accusò poi il gruppo di Palo Alto, e in particolare Paul Waltzlawich successore di Jackson, di avergli rubato il modello teorico tradendo le sue intenzioni (Cfr. Peter Harrie Jones, 1995)

[96] Cfr. Terrill (1962) e Adams (1963).

Esemplare in questo senso fu il suo rapporto con l'Esalen Institute, baluardo della controcultura fondato su premesse strettamente connesse all'epistemologia psichedelica Californiana [97]. I suoi esponenti pensavano di poter promuovere una rivoluzione culturale oltrepassando le premesse razionali del pensiero cosciente. Il risultato fu un'altra idea paradossale di coscienza, che affacciandosi alle ultime conquiste intellettuali sprofondava in varie forme d'appello al soprannaturale. Bateson conveniva con la controcultura che era necessaria una riforma delle premesse della cultura occidentale che rischiavano di condurre alla catastrofe ecologica, non era invece d'accordo che la 'terapia' potesse essere la distruzione di ogni razionalità. Non una distruzione fine a se stessa, una fuga nel sogno senza garanzie, né tanto meno una distruzione in funzione di una restaurazione pianificata.

Figura 34. Esalen, forse il più famoso e importante Istituto di Ricerca americano degli anni Sessanta

[97] Fondato nel 1962 su un promontorio della costa californiana una volta sede della tribù indiana Essalen. Tra i sui primi oratori ebbe proprio il convalescente Joe K. Adams, e alcuni maestri della tecnica psichedelica, come Aldous Huxley, Gerard Heard, ed in seguito Jhon Lilly, Stanislav Grof, Charls Tart ed altri.

Il disappunto di Bateson verso i contesti della scienza applicata valeva per gli stessi motivi e a maggior ragione verso l'idea che si potesse pianificare l'effetto dell'induzione di stati di coscienza superiori. E' doppiamente assurda la pretesa di imitare di proposito un rituale religioso proprio di un'altra cultura o pianificare a tavolino la sacralità di un rito, come pretendevano alcuni del movimento psichedelico.

E' infatti ugualmente paradossale (in senso patogeno), l'idea di ottenere la Grazia con un piano più o meno scientifico consapevolmente architettato.

La sintesi di queste contraddizioni la troviamo incarnata in un altro collaboratore di Bateson, Jhon C. Lilly, che fondendo la concezione comportamentista-cibernetica della mente e la teoria dei tipi logici della comunicazione di Bateson, propose una tecnica di meta-programmazione della coscienza tramite psichedelici[98]. Il risultato di questo approccio iper-tecnico alla coscienza, fu il ripiegamento della teoria su ipotesi sovrannaturali, per cui sosteneva di essere in contatto con delle entità extraterrestri chiamate ECCO (Earth Coincidence Control Office), che gli indicavano le scelte d'azione in base alle coincidenze significative gli capitavano[99].

Tornando a Bateson, l'epistemologia dei tipi logici sottesa alla teoria del Doppio Vincolo, costituiva un primo passo verso la concezione di un nuovo approccio estetico ma era ancora insufficiente: mancava innanzitutto di un saldo collegamento alla

---

[98] Jhon Lillly (1972).

[99] L'interpretazione delle coincidenze significative (in termini junghiani *sincronicità*) come azione di una qualche 'mano invisibile', nella cibernetica non-comportamentista di Bateson si riconduce a un contrasto tra la percezione inconscia di ampi circuiti di causalità circolare e la proiezione cosciente di archi di causalità lineare.

biologia e al resto del corpus scientifico. Se è vero che consisteva in un approccio rigoroso e deterministico all'universo del significato, della mentalità, delle forme e dell'estetica, è vero anche che come unico strumento possedeva la teoria dei tipi logici, e rimaneva misteriosamente lontano dall'universo della spiegazione materiale. Questa lontananza, potremmo dire quasi questo contrasto, tra la spiegazione del comportamento basata sulle dinamiche della comunicazione e quella basata sulle dinamiche fisiologiche-materiali era messa in evidenza anche dai due approcci alla schizofrenia Doppio-Vincolo – LSD. Nel presentarsi alla conferenza della Macy sull'uso dell'LSD in psicoterapia del 1959, poco dopo la sua seconda esperienza col farmaco, spiegò: "Stiamo provando [a Palo Alto] a ricondurre il comportamento schizofrenico alle caratteristiche formali dell'esperienza all'interno di queste famiglie, come una funzione di come queste famiglie sono organizzate. In ogni caso questi due approcci, l'esperienza con il farmaco e l'esperienza con le famiglie sono in qualche modo comparabili o correlate, lo sa il cielo, ma noi stiamo provando a considerare questo fatto."[100]. Il piano comune su cui Bateson cercava la correlazione dei due approcci era il piano estetico.

Intermezzo – La Coscienza Storica

Ci siamo riferiti alla coscienza di Bateson e degli altri ricercatori in due modi: come coscienza in azione nelle scelte e nelle pratiche scientifiche, e come coscienza oggetto del loro studio.

---

[100] Abramson (1950) p.10.

C'è anche un altro livello su cui si incontra la coscienza in riferimento a quelle ricerche: la coscienza che racconta la storia e la giudica.

Quando ho iniziato la ricerca ho avuto serie difficoltà perché trovavo storie cariche di giudizi morali. Coscienze entusiaste e coscienze indignate. Prevalentemente indignate.

Appena l'LSD venne proibito coloro che lo avevano considerato pericoloso trovarono conferme delle loro paure e le loro tesi si gonfiarono e si diffusero nell'opinione pubblica. Il legame tra LSD e istituzioni, psichiatriche e governative, venne associato al concetto di lavaggio del cervello e si aprirono inchieste giudiziarie non ancora concluse. Harold Abramson fu pesantemente coinvolto[101].

Il più importante storico della cibernetica (Steve Heims) ha utilizzato le connessioni tra LSD e Macy Foundation per screditare la morale di questa istituzione e più in generale della scienza cibernetica. Anche Esalen è considerato, in particolare da alcuni cattolici, centro di promozione di una controcultura pagana e immorale di cui l'LSD è una manifestazione esemplare. Le posizioni più eretiche, come quella di Scientology o di certi Neoconservatori americani, sostengono il connubio tra istituzioni e controcultura per il controllo delle masse. E così via…[102]

Nonostante Bateson fosse stato relativamente alla larga dai due contesti d'uso del LSD, il suo nome non è certo rimasto escluso dalle arringhe morali degli osservatori. Chi lo vede eretico all'opera, chi lo vede parte del complotto, cercando in Internet (ad es. su Google): Bateson LSD, si trova un campionario di queste visioni.

---

[101] Marks (1979), Heims (1991).

[102] Ad esempio: Ferguson (1980), Steinberg (2000).

Si può sostenere che alcune delle interpretazioni della storia del LSD elencate sopra siano paranoiche, e trovare conferma dal fatto che vengano da movimenti eretici come Scientology, o da cattolici bigotti.

Le diverse interpretazioni morali non dipendono solo dalle fonti o dalle informazioni di cui dispongono, perché si confermano ad ogni nuova informazione, perché sono basate su sistemi di credenze fondamentali (la corruzione del potere, la pericolosità o la bontà del diverso, ecc.). Su quel genere di premesse basate sulla fiducia (sulla fede) che vi si ripone. E sono questo genere di premesse che determinano i giudizi e le azioni.

Come si determinano il giudizio ed il gusto, da cui dipendono poi le scelte d'azione?

Chiarire questo genere di dinamiche è ciò in cui consiste propriamente l'indagine sul determinismo estetico.

LSD nell'ecologia della mente: "la metafora che noi siamo" e "la materia di cui sono fatti i sogni"

Abbiamo notato che Bateson rifiutò l'applicazione pratica del LSD come in generale rifiutò l'applicazione delle scienze della mente a cui lavorò. Lipset (1982), suo biografo autorizzato, ci fa notare che fu così per i primi lavori antropologici, per le applicazioni in guerra, per la cibernetica, per la pratica psichiatrica. Questo fatto possiamo collegarlo alla sua idea di coscienza, e al suo modo di trattare il problema teorico della pianificazione dell'azione che fu sempre presente nei suoi cinquant'anni di ricerca.

Per Bateson sviluppare una teoria sull'uomo che potesse definirsi scientifica, in gran parte significò trovare un genere di spiegazione dell'agire umano che non si rifacesse al concetto di libero arbitrio. In questo senso era un determinista: lo scienziato guarda il mondo per

com'è determinato. Il suo sforzo fu quindi diretto allo sviluppo di una teoria deterministica della mente, ma al contempo una teoria che non riducesse la complessità dell'esperienza umana e dei suoi valori morali. Possiamo anche considerare tutta la sua ricerca un tentativo di sviluppare una teoria in grado di spiegare anche la coscienza come fenomeno, contro il presupposto della filosofia moderna che la considerava primo dato dell'esperienza e pertanto non indagabile[103].

Questo voleva dire per lo scienziato umano, considerare le proprie stesse scelte d'azione come un prodotto naturale. Esemplare è la nota inserita nella sua dissertazione di dottorato, rivolta alla commissione dell'università: "Le decisioni di una commissione sono regolate da importanti leggi naturali che si devono ancora indagare"[104].

In antropologia Bateson iniziò a studiare la genesi (schismogenesi) e la struttura (end-linkage) delle dinamiche relazionali. Con il passaggio alla psichiatria Bateson iniziò a trattare la genesi della percezione delle forme (deutero-apprendimento), la struttura dei molteplici livelli di astrazione di queste forme (tipi logici, paradossi, contesti), e la loro dinamica (doppio vincolo).

La struttura di questo universo di forme, e di livelli di astrazione delle forme, sono l'universo estetico proprio anche della coscienza, e i suoi studi erano un indagine deterministica dei processi di questo universo. In questo quadro, le forme (i pensieri) accessibili alla coscienza, costituiscono una minima parte dell'intero universo di relazioni e di percezioni che regolano la vita dell'uomo.

Il Doppio Vincolo costituiva un ipotesi dinamica di questo universo estetico e indicava almeno due sviluppi possibili: 1. l'estensione di questo concetto ai fenomeni naturali non umani,

---

103 Cfr. Harries-Jones (1995) pp. 48-49.
104 Bateson (1932) p. 448.

l'etologia e la genetica. 2. Una precisazione dei modelli di questa dinamica.

La questione del pensiero cosciente, considerato come un fenomeno particolare dell'universo estetico, risultava inerente ad entrambi questi due possibili sviluppi: da una parte si poteva dimostrarne la continuità con il resto del mondo naturale, e dall'altra si potevano indagare le dinamiche di relazione tra questo ed il resto dei fenomeni mentali.

A partire dalla metà degli anni Cinquanta Bateson comincia a riferirsi consapevolmente a questa sua indagine sul determinismo estetico.

"Entrai nella ricerca sul LSD con l'intenzione di pensare ai problemi dell'ordine estetico, in quanto distinti da altri tipi di ordine che nella scienza ci sono più familiari"[105].

E' quest'indagine che lo spinge a provare l'LSD. Vorrebbe provare ad esperire più direttamente quel mondo di forme più vasto che è solitamente inaccessibile alla coscienza, e che è in vece familiare agli schizofrenici, ai poeti, ai comici, ecc. Vuole esplorare l'universo estetico.

Forse sperava anche in una qualche intuizione sul concetto di Bello che poteva costituire il ponte per dare un fondamento biologico al determinismo estetico. Nell'intossicazione forse poteva manifestarsi rapidamente ed intuitivamente il flusso di pensieri e conoscenze e premesse già implicite nella sua persona[106], già implicite nella sua abilità tecnica di pensatore.

---

105 Gregory Bateson cit. in Bateson M. C. (1972) pp. 294-295.

106 Come accadde forse ad Alfred R. Wallace, che secondo una frase ironica di Bateson: "ebbe un attacco di malaria e per effetto del delirio ebbe un esperienza psichedelica, durante la quale scoprì il principio di selezione naturale." Bateson (1979) p. 64, nota 5.

> […] queste distorsioni possono essere affascinanti perché le riconosciamo come *nostre.* […] Ma l'intossicazione non accresce l'abilità tecnica – al massimo può dare libero corso a una tecnica acquisita in precedenza[107].

A partire dalle riflessioni sul bello e sull'estetica, Bateson affronta alcuni temi fondamentali della filosofia della mente: innanzitutto l'affinità tra pensiero ed evoluzione, e poi, solo tangenzialmente, il rapporto tra pensiero e materia.

Bateson sotto l'effetto del LSD rivolge l'attenzione al bello (arte e natura: le variazioni Goldberg di Bach, un bocciolo di rosa, ecc.) e nota che bello è innanzitutto il corpo umano, prodotto dell'evoluzione, cioè delle trasformazioni successive del genoma. E l'armonia delle trasformazioni armoniche della musica non è diversa dall'armonia delle trasformazioni evolutive. Entrambi sono belli e sono frutto di questo processo di trasformazioni che è pensiero[108].

Com'è che noi siamo in grado di percepire questa bellezza?

Bateson azzarda la fantasia che questo sia possibile proprio per l'affinità tra i due processi; proprio per quella sintonia strutturale, noi possiamo percepire ciò che ci somiglia. In questo senso noi siamo una metafora di ciò che percepiamo. Noi siamo il punto di paragone con cui conosciamo il resto del mondo. Questo atteggiamento diventerà fondamentale nella produzione dell'ultimo Bateson ed anzi, si può dire che consista proprio nella dottrina della filosofia della mente di Bateson così come egli la riorganizza negli ultimi anni della sua vita. L'unità di pensiero ed evoluzione, di mente e natura.

La dottrina dell'uomo come metafora del suo cosmo, ci rimanda a quel filone della filosofia tardo-antica che fu lo gnosticismo. Non è un caso che Bateson durante la lettura sui "Requisiti minimi per una

---

[107] Bateson (1972) trad it.cit. p.144, corsivo di Bateson.
[108] Bateson M.C. (1972) p. 294 e seguenti.

teoria della schizofrenia", tenuta nei giorni seguenti la sua esperienza psichedelica, citi alcuni parenti stretti della filosofia gnostica:

> Eraclito, gli alchimisti, William Blake e Samuel Butler, i quali fondavano la ricerca scientifica sul desiderio di giungere a una visione globale dell'universo in grado di mostrare cos'è l'Uomo e come egli sia connesso al resto dell'universo. Cercavano cioè di dar vita a una prospettiva etica ed estetica"[109].

In questa prospettiva etica ed estetica l'Uomo deve essere connesso al resto dei fenomeni. Non può restare l'osservatore escluso dall'universo. (Per questo già dieci anni prima chiedeva ai futuri psichiatri a cui impartiva lezioni di antropologia cos'è l'entropia e cos'è un sacramento). Cercare un ordine di spiegazione unico, comprendente le leggi naturali e i fenomeni considerati prettamente umani come i simboli, l'etica, l'estetica. Per questo durante la lettura Bateson parla agli psichiatri di come Darwin avesse sedato le polemiche ottocentesche tra vitalisti e materialisti, e come la sua polemica con Butler riguardo ai caratteri acquisiti dall'individuo fosse "una questione di carattere religioso"[110], cioè una polemica "sul *giusto modo* con cui dobbiamo guardare l'universo"[111].

---

[109] E poco più avanti conclude: "Non c'è dubbio che esista una forte connessione tra verità scientifica da un lato e bellezza e moralità dall'altro […] tutti i grandi progressi scientifici -…- sono avvenuti sotto il segno dell'eleganza". Bateson (1972) trad. it. in Manghi (1998) pp. 26-30. Anche le regolarità che trova lo scienziato sono soggette a questo parametro normativo che è la bellezza.

[110] Ibidem. p. 27.

[111] Ibidem. pg. 26, corsivo mio. Per questo aggiungerei, anche un discorso sul rapporto tra mente e materia riguarda premesse epistemologiche così onnicomprensive da considerarsi una questione di carattere religioso. Vedi di seguito.

Per questo tra i requisiti minimi per una teoria della schizofrenia è necessario che ci siano premesse in grado di riconnettere l'esperienza umana innanzitutto al pensiero biologico ed evolutivo, cosa che Bateson comincerà a fare proprio durante gli anni Sessanta, quando cercherà di trovare in natura un'estensione della sua teoria del Doppio Vincolo.

Cercherà di correlare l'adattamento del singolo essere umano, così come era inteso nella teoria del Doppio Vincolo, a quello di altri animali (prima i polipi poi le focene) e a quel particolare tipo di adattamento biologico che è l'evoluzione della specie. In questo modo sarebbe arrivato ad una teoria generale del cambiamento, valido sia per l'apprendimento umano (psicologia) e animale (etologia), sia per l'evoluzione della specie. Cambiamento comportamentale, somatico, genetico.

Nel formulare questa teoria generale del cambiamento biologico comprendente sia il cambiamento individuale del fenotipo (di cui l'apprendimento psicologico è un caso) sia il cambiamento evolutivo del genotipo, Bateson si appoggerà ancora sulla struttura teorica dei tipi logici, e formulerà una gerarchia di ordini del cambiamento e dell'apprendimento.

Credo che questa teoria così sviluppata costituisca il primo sviluppo dell'indagine sul determinismo estetico che Bateson aveva iniziato nella seconda metà degli anni Cinquanta e per cui era entrato nella ricerca sul LSD.

Oltre all'esperienza diretta de "la metafora che noi siamo", durante la seduta incontra altre due premesse fondamentali del suo pensiero.

Una è l'epistemologia corretta di unità di percepiente e percepito, unità esperibile solo in alcune eccezionali occasioni [112], tra cui eventualmente l'esperienza con gli psichedelici.

> Vi sono esperienze che possono aiutarmi a immaginare che effetto farebbe avere questo corretto abito mentale. Sotto l'effetto del LSD ho sperimentato come molti altri, la scomparsa della distinzione tra l'io e la musica che ascoltavo. […] questo stato è certo più corretto di quello in cui sembra che 'io ascolto la musica"'[113].

Bateson aveva sperimentato la stessa sensazione facendo da cavia agli esperimenti percettivi di Adalbert Ames[114].

L'altra riguarda il problematico statuto ontologico della mente (e quindi della coscienza).

Sotto l'effetto dello stupefacente Bateson nota l'insufficienza dell'aspetto formale o estetico dell'esperienza, e si ricollega al problema filosofico fondamentale del rapporto tra mente e materia: "Sarà tutto molto *bello*, però è banale. […] Quello che vedo sono solo i piani di frattura, non la materia. Insomma Prospero ha torto quando dice: 'Siamo della stessa materia di cui sono fatti i sogni'. Avrebbe

---

[112] Occasioni eccezionali ma non per questo occasioni di Grazia, come invece sosteneva Aldous Huxley a cui Bateson fa riferimento in proposito. Bateson (1972) trad it. cit. pp.160-161. Per questo Bateson ironizza, con un collega del Kresge College che gli chiedeva se c'era qualcosa di veramente diverso nel tipo di esperienza che procura l'LSD: "Sì, penso che si possa dire che l'esperienza con l'LSD sia di un tipo differente dalle altre esperienze. E una volta che l'hai avuta allora capisci -pausa molto lunga- che è un esperienza che potresti riavere per un dollaro". Citato in Lipset (1982) p. 281, in nota.

[113] Bateson (1972) p. 469.

[114] Lui stesso faceva il paragone tra le due esperienze. Cfr Lipset (1982) p. 273, in nota.

dovuto dire: 'I sogni sono frammenti della materia di cui noi siamo fatti', ma *che cosa sia questa materia*, Joe, è tutt'altro problema"[115].

Bateson in questo modo tocca intuitivamente il problema metafisico del rapporto tra mente e materia. E' questo il problema sottointeso alla domanda su 'la materia di cui sono fatti i sogni', problema a cui Bateson arriverà lentamente, pazientemente, nel corso della sua ricerca degli anni Sessanta sulla coscienza e sul suo rapporto con il resto del mondo biologico, e che affronterà consapevolmente solo durante gli anni Settanta. Solo allora, dopo aver fondato la sua teoria della mente su chiari principi epistemologici, potrà affrontare l'aspetto filosofico sottointeso alla sua stessa dottrina. E allo stesso tempo la fondazione consapevole e rigorosa della sua concezione della mente potrà avere luogo solo con una formula che comprenda contemporaneamente questi due aspetti: 'la metafora che noi siamo' e 'la materia di cui sono fatti i sogni'.

"E' un problema assai più profondo, che si avvicina a temi che fanno parte della religione"[116].

Questo problema filosofico era già latente nella sue ricerche sulla mente, venne a galla durante il confronto con Joe K. Adams, ma come nodo giunse al pettine solo dieci anni dopo, in seguito ad un ulteriore approfondimento nello studio del rapporto tra coscienza ed estetica.

L'attenzione di Bateson si concentrò particolarmente sul rapporto tra coscienza ed estetica a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta e durante gli anni Sessanta, raggiungendo un acme nel 1969 durante la conferenza "La struttura morale ed estetica dell'adattamento umano". Dall'invito che diede ai partecipanti leggiamo:

---

[115] Bateson e Bateson (1987) trad. it. cit. p.113. Il primo corsivo è mio, il secondo di Bateson.

[116] Ibidem.

> "Esiste una struttura generale dell'immoralità, e analogamente, una struttura generale dei processi mentali che potrebbero evitare questa miopia. […] Ciò che manca è una teoria dell'azione all'interno di grandi sistemi complessi, dove l'agente attivo è a sua volta parte del sistema e ne è un prodotto. […] Credo tuttavia che non siamo ancora pronti per affrontare con sicurezza l'immane problema dell'intervento pianificato.[…] ritengo che prima di passare a considerare le teorie dell'azione dovremmo dedicare un po' di tempo al problema del determinismo estetico…"[117].

La conferenza si rivelò un fiasco.
Ripensando alle ragioni di quella conferenza Bateson dice:

> […] avevo raccolto una ventina di pensatori, biologi, antropologi e altri, per cercare di discutere le motivazioni estetiche nel comportamento umano ed animale. Era lo stesso problema che mi aveva portato a sperimentare l'LSD: i fattori estetici contribuiscono a modificare ciò che gli animali e le persone fanno nell'ambito delle loro relazioni?[118].

Gli studiosi di Bateson parlano di conoscenza ecologica, non di scelte d'azione ecologiche, perché egli non risolse mai questo problema.[119] Lo sforzo nella direzione del determinismo estetico era già iniziato ai tempi del LSD nel 1959, non si era ancora risolto nel 1969 ai tempi di quest'ultima grande conferenza sul tema della coscienza.

In un'altra conferenza del 1969 dirà esplicitamente:

> Il problema non è rimasto fermo, diciamo, al 1880, quando il problema era l'esistenza dei processi mentali inconsci. Nel

---

[117] Bateson (1991) pp. 386-390.
[118] Bateson e Bateson (1987) trad. it. cit. p. 120.
[119] Manghi (1998, 2003).

> 1969 il problema è cosa diavolo sia la coscienza, perché il processo mentale inconscio di per sé non presenta alcun nuovo mistero. […] Il mistero è ciò che chiamiamo coscienza[120].

Ancora nell'epilogo dell'ultima opera compiuta, scritto nel 1979, Bateson dirà di aver lasciato solo alcune premesse per il lavoro sull'estetica e sulla coscienza.

Sostengo che affrontando il tema della coscienza e del determinismo estetico, compresa l'esperienza con l'LSD che ne fu un esempio sintetico, Bateson si sia imbattuto più o meno consapevolmente in certi problemi teoretici della filosofia della mente, e che a partire dal 1969 si sia dedicato a dare un fondamento alla sua teoria generale della mente con riflessioni più chiaramente filosofiche.

In questo senso possono essere interpretati il fondamento sul concetto di differenza, i rimandi a Jung, a Kant, al platonismo, alla religione e alla segretezza, ed in generale i temi degli ultimi scritti della sua carriera.

BIBLIOGRAFIA

ALCOHOLICS ANONIMOUS

1984 — *'Pass it on': The story of Bill Wilson and how the A.A. message reached the world*. Alcoholics anonimous World Service, New York.

ABRAMSON, H. A.

1952 — (a cura di) *Problems of consciousness. Transaction of the third conference March 10 and 11, 1952, New York,* Ed. Josiah Macy, Jr. Foundation, New York.

[120] Bateson (1991) trad. it. cit. p. 277.

1954 (a cura di) *Problems of consciousness. Transaction of the fourth conference March 29,30 and 31, 1953, Princeton, N.J.*, Ed. Josiah Macy, Jr. Foundation, New York.

1955 (a cura di) *Neuropharmacology, Transaction of the second conference May 25, 26 and 27, 1955, Princeton, N.J.*, Ed. Josiah Macy, Jr. Foundation, New York.

1956a Some observations in normal volunteers and patients, in *Acid diethilamid and mescaline in experimental psychiatry*. Grune & Stratton, New York, London, pg. 51.

1956b Lysergic acid diethylamlde (LSD-25): XIX. As an adjunct to brief psychotherapy, with special reference to ego enhancement. *J Psychol. 41, 199.*

1960 (a cura di) *The use of LSD in psychotherapy. Transaction of a conference on d-lysergic acid diethylamide (LSD-25) April 22, 23 and 24, 1959 Princeton, N. J.* Ed. Josiah Macy, Jr. Foundation, New York.

ADAMS, J. K.

1962 "Psycosis, "experimental" and real", in *Psychedelic Review n.2,* (documento elettronico http://www.psychedelic-library.org/adams.htm consultato in data 5-1-2002).

BATESON, G.

1932 "Social structur of the Iatmul people of the Sepik River (parts I, II, III)". *Oceania 2 (1932)*: 245-91, 401-53.

1953 "The position of humor in human communication", in *Cybernetics*, a cura di Heinz von Foester, Josiah Macy, Jr. Foundation, New York, 1953; (trad. it. Il ruolo dell'umorismo nella comunicazione umana, in Aut Aut 282, 1997, pp. 4-51).

1956 "The message 'This is play'", in *Group Processes: Transaction of the second Conference, edito da B. Schfffner.* Josiah Macy, Jr. Foundation, New York. (trad. it. *Questo è un gioco* Milano, Cortina 1996).

1972 *Steps to an Ecology of Mind*. Chandler, san Francisco (trad. it. parziale *Verso un ecologia della mente*, Adelphy, Milano 1976).

1991 *A sacred Unity further steps to an Ecology of Mnd* (a cura di Rodney E Donaldson) harper Collins, New York (trad. it. *Una sacra unità*. Adelphy, Milano 1997).

BATESON, G. e RUESH, J.

1951 *Communication. The social matrix of psichiatry,* Norton, New York, (trad. it. comprendente l'introduzione alla seconda edizione del 1968, *La matrice sociale della psichiatria,* Il Mulino, Bologna 1976).

BATESON, G. e BATESON, M. C.

1987 *Angels Fear. Toward an Epistemology of the Sacred.* Maccmilian, New York (trad. it. *Dove gli angeli esitano* Adelphy, Milano 1989).

BATESON, M. C.

1972 *Our own metaphor. A personal account of a conference on the effects of conscious purpose on human adaptation,* Knopf, New York.

FERGUSON, M.

1980 *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980's,* Routledge and Kegan Paul, London, 1981.

HARRIES-JONES, P.

1995 *A recursive vision: ecological understanding and Gregory Bateson.* University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London.

HEIMS, S. J.

1977 "Gregory Bateson and the matematicians: from interdisciplinary interaction to societal functions", in *Journal of the History of the Behavioral Scienses,* 13 (1977), pp. 141-159.

1991 The cybernetics group. Cambridge, MIT Press (trad. it. *I cibernetici*, Editori Riuniti, Roma, 1994).

JACKSON, D. D.

1958 Memo proposing the creation of the Mental Research Institute (documento elettronico *http://www.mri.org/dondjackson/memomri.htm*, consultato in data 23-2-2002).

1962 LSD and the new beginning, in *Journal of Nervouse and Mental Disease*, 135, pp.435-438.

LILLY, J. C.

1972 Programming and metaprogramming the human biocomputer. The Julian Press, NewYork (documento elettronico *http://www.lycaeum.org/books/books/metaprogramming_with_lsd_25/full_text.html* consultato in data 2-4-2002).

1977 *The deep self. Profound relaxation and the tank isolation technique*. Simon and schuster, New York

LIPSET, D.

1982 *Gregory Bateson, The Legacy of a scientist*, Beacon Press Books, Boston.

MANGHI, S.

1998 *Attraverso Bateson Ecolotgia della mente e relazioni sociali*, Raffaello Cortina, Milano.

2003 *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson,* Raffaello Cortina, Milano.

MARKS, J.

1979 *The search for the Manchurian Candidate,* New York Time Books, New York

PRICE, D. H.

1998 "Gregory Bateson and the OSS: Warld War II and Bateson's Assestment of Apllied Antropology", *Human Organization, Vol.57 No.4, 1998.*

2002 "Lessons from Second World war anthropology" in *Anthropology Today 18(3):14-20* (documento elettronico *http://homepages.stmartin.edu/fac_staff/dprice/price-at-6-02-WWII.pdf*, consultato in data 10-8-2002).

TERRILL, J.

1962 "The nature of LSD experience", in *Journal of Nervouse and Mental Disease*, 135, pp. 425-429.

SAVAGE, C.

1962 "LSD, Alcholism and Trascendence", in *Journal of Nervouse and Mental Disease*, 135, pp. 429-435.

STEINBERG, J.

2000 "From cybernetics to Littleton. Technics in mind control" *Executive Intelligence Review, Vol. 27, No.18* (documento elettronico *http://www.schillerinstitute.org/new_viol/cybmindcontrol_js0400..html#links* consultato in data 6-2-2002).

WATTS, A.

1962 *The Joyous Cosmology. Adventures in the chemistry of consciousness,* Vintage Books, New York-Toronto.

1975 *In my own way*. Vintage book, New York.